◆中國學術思想史論叢（二）

錢賓四先生全集

錢穆 著

19



中國學術思想史論叢(二)

聯經



A89015

錢賓四先生全集⑲

中國學術思想史論叢

第二册

錢穆著





中國學術思想史論叢（三）目次

序……五
一　讀陸賈新語……一一
二　中國古代大史學家司馬遷……一七
三　司馬遷生年考……一九
四　太史公考釋……二七
* 五　評日人瀧川龜太郎史記會注考證……四三
* 六　評顧頡剛五德終始說下的政治和歷史……五七
七　劉向列女傳中所見之中國道德精神……七五
八　東漢經學略論……九一

九　略述劉邵人物志……一〇五
一〇　葛洪年譜……一一五
一一　魏晉玄學與南渡清談……一二五
一二　袁宏政論與史學……一三五
一三　讀文選……一六一
*一四　漢代之散文……二一一
*一五　魏晉文學……二三一
一六　略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係……二四七
*一七　中國學術思想之分期……三三一
*一八　東漢以下宗教思想之復活……三四一
*一九　由老莊思想到道教……三四七
*二〇　佛教之傳入與道佛之爭……三五九
*二一　大乘佛法與竺道生……三七三

*二二　佛教之中國化……三九一
*二三　佛學傳入對中國思想界之影響……四一一
*二四　縱論南北朝隋唐的儒學……四二五



序

本書第二編第一册所收，起自西漢，迄於南北朝，凡得散篇論文共十二篇。其有關兩漢經學者，大多收於兩漢經學今古文平議。其有關魏晉淸談，自王弼、何晏以下諸家，有一部分收入莊老通辨。此編皆不復載。作者復有秦漢史、中國思想史、國學概論、國史大綱諸種，與此編有關涉，皆可參讀。

中華民國六十六年初春錢穆識於臺北外雙溪之素書樓，時年八十有三。



中國學術思想史論叢（三）

讀陸賈新語

陸賈楚人，新語文體，上承荀卿，下開淮南，頗尚辭藻。荀、屈同爲賦宗，蓋荀卿曾南遊楚，而染其文風耳。莊子外篇如天道、天運，亦近此體。賈誼以下至董仲舒，爲北方文體。西漢文章，至賈、董而始變。

新語道基篇開首，「傳曰：天生萬物，以地養之，聖人成之。功德參合而道術生焉。」此卽中庸所謂「贊化育，參天地」也。下文「先聖仰觀天文，俯察地理，圖畫乾坤」一節，極似易大傳。然則易大傳殆先新語，成於秦儒，會通儒、道，亦楚風也。據是疑開首「傳曰」，亦指易傳。惟今易傳無其文。豈易傳自新語後，尚續有增刪，始成今之定本乎？

術事篇開端，「善言古者，合之於今。能術遠者，考之於近。」此等亦極近中庸，皆自荀卿

「法後王」之論來。其過激則爲韓非。司馬遷六國年表序亦承此旨。而賈、董則近法先王。此亦晚周至漢初學術界一分野也。

術事篇又云：「書不必起仲尼之門。」書孔子爲仲尼，其風亦盛於晚周，如中庸、孝經皆其證。孟子云：「仲尼之徒無道桓、文之事者。」雖亦偶有其例，要之至晚周始成風習。漢儒率多稱孔子。此亦證新語當屬漢初。

輔政篇、無爲篇皆參雜以老子之說。老子書起於晚周，易傳、中庸皆承儒義而參以道家言，新語亦爾，此乃當時學術大趨也。

無爲篇云：「君子尚寬舒以苞身，行中和以統遠。」又曰：「漸漬於道德，被服於中和之所致也。」道、德連用本老子，中、和連用本中庸，尚寬之說亦本中庸；語、孟以至易繫傳皆言剛，不尚寬。

辨惑篇記孔子夾谷之會，辭語與穀梁大相近，然則穀梁亦遠起先秦矣。雖至漢中葉後遞有增潤始成今本，不可謂其絕無師承也。

愼微篇亦會通老子、中庸以陳義。其曰「道因權而立，德因勢而行」，以道德合之於權勢，不僅老子有此義，卽中庸亦有之。孟子言孝，舉舜，而中庸言孝必據周公。舜之孝行尚在草莽，

周公則正藉權勢以大顯其道德者。篇末引「有至德要道以順天下」，此亦證孝經遠起漢前。

愼微篇又云：「苦身勞形，入深山，求神仙。棄二親，捐骨肉，絕五谷，廢詩書。背天地之寶，求不死之道，非所以通世防非者也。」又曰：「夫播布革，亂毛髮，登高山，食木實，視之無優游之容，聽之無仁義之辭，忽忽若狂痴，推之不往，引之不來。當世不蒙其功，後代不見其才，君傾而不扶，國危而不持，寂寞而無鄰，寥廓而獨寐。可謂避世，非謂懷道者也。」又曰：「隱之則爲道，布之則爲文。」其所描述，知其時實多入深山求神仙之事，與當孔子時沮、溺、荷蓧之徒，大異其趣。莊子寓言，始有此等意想，殆自晚周而始盛。秦皇海上方士雖無驗，然楚、漢之際，天下大亂，此等風氣仍持續，即張子房亦辟穀欲從赤松子遊。然就新語以避世與隱居分別，則儒、道合流，並不包括神仙在內。「隱之爲道，布之爲文」，顯羼有道家義。

資質篇深歎質美才良者伏隱而不能通達，不爲世用；是乃惜隱，非高隱也。此顯是會通儒、道義而有此。

至德篇屢引春秋事，是必三傳多有行於時者。篇末「故春秋穀」三字下有缺文，是殆引春秋穀梁傳也。

懷慮篇云：「據土子民，治國治眾者，不可以圖利。治產業則教化不行，而政令不從。」此

大學所謂「財聚則民散，財散則民聚」，「長國家而務財用者，必自小人矣」。厥後董仲舒亦言：「皇皇求仁義，如恐不及者，君子之事。皇皇求財利，如恐不及者，小人之事。」此皆封建采邑之制既壞，貴族崩潰，工商生產事業新興以後，爲晚周以迄漢中葉一種共有之思想也。

懷慮篇又云：「世人不學詩書，行仁義聖人之道，極經藝之深，乃論不驗之語，學不然之事，圖天地之形，說災變之異，□□王之法，異聖人之意，惑學者之心，移眾人之志，指天畫地，是非世事，動人以邪變，驚人以奇怪。聽之者若神，視之者如異，然猶不可以濟於厄而度其身，或觸罪□法，不免於辜戮。」此一節，可見當時智識界一種流行風氣，殆是混合陰陽五行災異變怪之說於縱橫捭闔權謀術數之用；蒯通自稱與安期生遊，即此流也。此後淮南賓客亦多此類。至董仲舒言災異，乃以會通之於經術。此乃中央政權大定之後，與漢初撥亂之世不同矣。至以「經藝」連文，則稱六經爲六藝，已始於其時矣。

懷慮篇又云：「戰士不耕，朝士不商。」前一語與韓非「耕戰」之議異，下一語開漢制仕宦者不得經商之先聲。

本行篇盛倡儒道，然其語多近荀子與大學，並旁采老子；亦徵其語實出漢初，與武帝時人意想不同。

本行篇又云：「案紀圖錄，以知性命，表定六藝，以□□□。」觀下一語，知孔子定六經，其說遠有所自。殆起荀卿以下，或出秦博士，而賈承其說。觀上一語，則儒、道、陰陽合流之跡已顯。

明誡篇有云：「堯舜不易日月而興，桀紂不易星辰而亡，天道不改而人道易也。」「故世衰道亡，非天之所爲也，乃國君者有所取之也。」此義遠承荀子天論。

明誡篇又云：「惡政生於惡氣，惡氣生於災異。蝮蟲之類，隨氣而生。虹蜺之屬，因政而見。治道失於下，則天文度於上。惡政流於民，則蟲災生於地。賢君智則知隨變而改，緣類而試。」此一節與仲舒以下言陰陽災變者無大異趣，然與上引懷慮篇所云有不同。蓋雖兼采陰陽家言，而固以儒術爲主。此乃漢代儒術所以與方術縱横之士有其不同之所在也。

明誡篇又曰：「聖人察物，無所遺失。□□鷁之退飛，治五石之所隕，所以不失纖微。至於鴝鵒來，冬多麋，言鳥獸之類□□也。十有二月李梅實，十月殞霜不煞菽，言寒暑之氣失其節也。鳥獸草木，尚欲各得其所，綱之以法，紀之以數，而況於人乎？」可知自董仲舒治春秋，通之陰陽，下迄劉向治穀梁而志五行，其風遠自漢初，有其端緒矣。

思務篇有云：「八宿並列，各有所主。萬端異路，千法異形。聖人因其勢而調之，使小大不

得相⬜，方圓不得相干。分之以度，紀之以節。星不晝見，日不夜照。雷不冬發，霜不夏降。臣不凌君，則陰不侵陽。盛夏不暑，隆冬不霜。黑氣苞日，彗星揚光。虹蜺多見，蟄蟲夏藏。熒惑亂宿，眾星失行。聖人因天變而正其失，理其端而正其本。」此等語即陳平所謂「宰相之職在助天子理陰陽」之旨也。陳平、陸賈同時，宜其所言之相通矣。

丁酉歲暮，赴臺北講學，行篋匆匆，僅携陸賈新語一册。旅邸客散，偶加披玩，漫誌所得。懷慮以下，則返港後新春所補成。戊戌人日錢穆識。

（此稿成於民國四十七年，刊載於五十八年三月大陸雜誌三十八卷五期。）

中國古代大史學家司馬遷（中國名人小傳試作之一）

中國民族，是一個具有悠長歷史的民族。論中國文化之貢獻，史學成就，可算最偉大，最超越，爲世界其他民族所不逮。孔子是中國大聖人，同時亦是中國第一個史學家，他距今已在二千五百年之前。西漢司馬遷，可說是中國古代第二個偉大的史學家，距今亦快到二千一百年。孔子春秋和司馬遷史記，同是中國古代私人著史最偉大的書。

遠在西周，中國人早懂得歷史記載之重要，常由政府特置史官來專管這工作。那些史官是專業的，同時也是世襲的。司馬氏一家，世代相承，便當著史官的職位，聯緜不輟。到遷父親司馬談，是西漢的太史令，正值武帝時。在春秋時，司馬氏一家，由周遷晉，又分散到衛與趙。另一支由晉轉到秦，住居今陝西韓城縣附近之龍門。遷便屬這一支，他誕生在龍門。

當時的史官，屬於九卿之「太常」。太常掌宗廟祭祀，這是一宗教性的官。史官附屬於太

常，這是中國古代學術隸屬於宗教之下的遺蛻可尋之一例。因此史官必然要熟習天文與曆法。同時司馬談並研究易經與道家言。因這兩派學說在當時，都和研究天文發生了連帶的關係。

司馬談是一位博涉的學者，他有一篇有名的論六家要指，保留在史記太史公自序中。可見司馬談博通戰國以來各學派，不是一位偏狹的歷史家。他的思想態度偏傾於道家，但他究是一位史學傳統家庭中的人，因此他依然注重古典籍與舊文獻，不像一般道家不看重歷史。

司馬遷出生在景帝時，那時漢初一輩老儒，像叔孫通、伏勝、陸賈、張蒼、賈誼、晁錯諸人都死了。漢文帝本好刑名家言，他的政治作風亦偏近於黃老。他夫人竇氏，更是黃老的信徒。景帝尤不喜儒家言。時有博士轅固生，因議論儒、道兩家長短，得罪了竇太后，命他下虎圈刺豕。這很像西方羅馬的習俗。

但司馬遷十歲時，他父親便教他學古文字，治古經籍。因此他的學問，不致囿限在戰國以下新興百家言的圈套中。他將來綜貫古今，融會新舊，成為一理想的高標準的史學家，在他幼年期的教育中，已奠定了基礎。這一層，在史記裏，他屢次鄭重地提及。

他幼年的家庭生活，還保持著半耕半牧古代中國北方淳樸的鄉村味。他二十歲開始作遠遊。自序說：

二十而南遊江、淮，上會稽，探禹穴，闚九疑，浮於沅、湘。北涉汶、泗，講業齊、魯之都，觀孔子之遺風，鄉射鄒、嶧。戹困鄱、薛、彭城，過梁、楚以歸。

這是何等有意義的一次遊歷呀！中國到漢時，文化緜延，已達兩三千年了。全中國的地面上，到處都染上了先民故事的傳說和遺跡。到那時，中國民族已和他們的自然天地深深地融凝爲一了。西北一角，周、漢故都，是司馬遷家鄉。這一次，他從西北遠遊到東南，沿著長江下游，經過太湖、鄱陽、洞庭三水庫，逾淮歷濟，再溯黃河回西去。這竟是讀了一大部活歷史。遠的如虞舜、大禹的傳說，近的如孔子在文化教育上種種具體遺存的業績，他都親身接觸了。這在一青年天才的心裏，必然會留下許多甚深甚大的刺激和影響，是不言可知了。

這一次回去，他當了漢廷一侍衛，當時官名稱「郎中」。照漢制，當時高級官吏，例得推薦他們子弟，進皇宮充侍衛。他父親的官階，還不够享受此殊榮，但武帝是極愛文學與天才的，想來那位剛過三十年齡的漢武帝，早聽到這一位剛過二十年齡的充滿著天才的有希望的新進青年的名字了。我們可想像，司馬遷一進入宮廷，必然會蒙受到武帝的賞識。

在當時，他大概開始認識了孔子十三代後人孔安國。安國也在皇宮爲侍中，安國的哥哥孔

臧，是當時的太常卿，又是司馬談的親上司。司馬遷因此得從安國那裏見到了孔家所獨傳的歷史寶典古文尚書了。他將來作史記，關於古代方面，根據的堯典、禹貢、洪範、微子、金縢諸篇重要的史料，有許多在當時爲一般學者所不曉的古文學新說。

大概他在同時前後，又認識了當時最卓越的經學大儒董仲舒。仲舒是一位博通五經的經學大師，尤其對孔子春秋，他根據公羊家言，有一套精深博大的闡述。將來司馬遷的史學及其創作史記的精神和義法，據他自述，是獲之於仲舒之啟示。

他當皇宮侍衛十多年，大概是他學問的成立期。後來有一年，他奉朝廷使命，深入中國的西南角。自序說：

> 奉使西征巴、蜀以南，南略邛、筰、昆明。

這一段行程，從四川岷江直到今雲南西部大理，即當時的昆明。大概和將來諸葛孔明南征，走著相同的道路。這又補讀了活的中國史之另一面。但不幸，他這一次回來，遭逢著家庭慘變。

當時漢武帝正向東方巡狩，登泰山，行「封禪」禮。這是中國古史上傳說皇帝統治太平祭祀天地的一番大典禮。但武帝惑於方士言，希望由封禪獲得登天成神仙；因此當時一輩考究古禮來

定封禪儀式的儒生們，武帝嫌其不與方士意見相洽而全體排擯了。司馬談是傾向道家的，但他並不喜歡晚周以來附會道家妄言長生不死的方士，因此他在討論封禪儀式時，態度接近於儒生。照例，他是太史令，封禪大祭典，在職掌上，他必該參預的。但武帝也把他遺棄了。留在洛陽，不許他隨隊去東方。司馬談一氣病倒了。他兒子奉使歸來，在病榻邊拜見他父親。

自序說：

奉使西征，……還報命。是歲，天子始建漢家之封，而太史公（指其父，下同。）留滯周南，不得與從事，故發憤且卒，而子遷適使反，見父於河、洛之間。太史公執遷手而泣。

接著是他父親的一番遺命，說：

「余先，周室之太史也。上世嘗顯功名於虞夏，後世中衰，絕於余乎？汝復為太史，則續吾祖矣。今天子接千歲之統，封泰山，而余不得從行，是命也夫！命也夫！余死，汝必為太史。為太史，無忘吾所欲論著矣。」遷俯首流涕，曰：「小子不敏，請悉論先人所次舊聞，弗敢闕。」

看了這一段敍述，可想司馬談是一位忠誠骾直而極負氣憤的人。他很想跟隨皇帝去泰山，但不肯阿從皇帝意旨。沒有去得成，便一氣而病了，還希望他兒子在他死後把此事的是非曲折明白告訴後世人。司馬遷性格，很富他父親遺傳。他父親臨終這一番遺囑，遂立定了他創寫史記的決心。

談卒後三年，司馬遷承襲父職當了太史令。遷的才情，武帝早欣賞，這本是不成問題的。於是他憑藉宮廷藏書，恣意紬讀了五年，纔開始寫他的史記。那時他已到四十二歲的年齡。上距孔子卒歲，則整整三百七十五個年頭了。在自序裏，他自己這樣說：

> 先人有言，自周公卒，五百歲而有孔子。孔子卒後，至於今五百歲。有能紹明世，正易傳，繼春秋，本詩、書、禮、樂之際，意在斯乎！意在斯乎！小子何敢讓焉。

這說明他的史記，承襲了孔子春秋，隨續著文化傳統、古經典之大義而著筆。

但不幸前後搭到七年的時期，他又遇了飛天橫禍。那時一位青年將軍李陵，因兵敗，投降匈奴了。陵降匈奴，時年三十六。武帝本也很愛李陵才氣，但他又要振厲邊將氣節，兵敗降敵，不得不嚴辦。在他憤悶與衝突的心情下，問於司馬遷。遷與李陵在內廷同過事，他直口稱讚李陵爲人，說他：「事親孝，與士信，常奮不顧身以徇國家之急。其素所畜積有國士風。」今舉事一不

幸，那些只知全軀保妻子的人，卻隨在後面說他壞話。他說這是一極可痛心的事。他又說：陵雖敗，他的戰功已足表揚於天下。他之降，或許想攫得一機會來報答。但他這番話，洗雪了李陵，卻得罪了朝臣。既不主張懲罪降將，而且還牽涉到宮廷親貴，武帝寵將，種種複雜的內幕。於是司馬遷終於下了獄，定他「誣罔」罪，判決了死刑。但武帝存心並不要眞置他死地；依照當時新法令，納錢五十萬，便可減死一等。五十萬個五銖錢，只合黃金五十斤。一輩朝貴，千金萬金多的是，五十金算什麼呢？那料司馬遷服務宮廷，官爲太史，前後將近三十年，家中竟拿不出五十斤黃金來！卽有愛惜他的，那敢無端送他黃金五十斤，招惹自身意外的不測呢？依照司馬遷性格，應該痛快自殺了事。但他的史記還沒有成書，他父親臨終遺囑，和他畢生抱負，不許他自殺。但那裏來這五十斤黃金！而武帝愛惜他，終於減死一等了。在當時，納不出五十斤黃金，還可請受腐刑。在他的自序裏，和他有名的報任安書中，對此事曾極其憤懣紆鬱的交代了。

減死一等便是受腐刑。在當時，腐刑也不算一會重大事，但遷受不了這委屈。他在報任安書中，再四憤慨地說，受腐刑的算不得是人。這是他自己一腔不平之氣在發洩。而武帝心下則不如此想。遷受了腐刑，把他替李陵開說的一番風波平息了，立刻調用他做內廷秘書長，當時官稱「中書令」。而且極其尊寵與信任。在武帝本愛司馬遷才情，現在他受了腐刑，不該再在宗廟任

職，便立地擢用他在自己近旁，他眞也算得是愛才。但在司馬遷，覺得此後的生命，完全是爲續成史記而活著，其他一切則全不在他心下了。

他受腐刑還不到五十歲，大概此後還有十年以上的壽命吧！但他的中書令新職，使他整年隨著皇帝到處跑，沒得好閒暇。他在報任安書裏自己說：

迫賤事，卒卒無須臾之閒。

又說：

腸一日而九廻，居則忽忽若有所亡，去則不知所如往。每念斯恥，汗未嘗不發背沾衣。

在這樣的心情下，他不可能享高壽。他的卒年是無法考定了。大概和武帝卒年差不遠，六十左右便死了。他臨死，史記仍沒有完成。全書一百三十篇，字數逾五十萬，有十篇擬定了題目，沒完全成稿的。

史記成爲將來中國正史之鼻祖，史記的體例，也爲歷代正史共奉的圭臬。但史記體例，乃司馬遷一人所特創。本來史官記載，有一定的格套。孔子春秋和晉代汲冢出土的戰國魏紀年，都沿

襲這格套。司馬遷纔始破棄此格套，另創新體例。所以司馬遷雖是漢代太史令，但他的史記並不是正式的漢史，而是一部上起黃帝下迄當世的通史。他又說：

厥協六經異傳，整齊百家雜語。

可見他的史記，也並不專遵春秋之一經。史記體裁，乃是他包括融化了六經，又包括融化了六經之各種傳，以及百家之雜語。舉例言，公羊與左氏，便是春秋之異傳；而史記則兼采了公羊之義旨與左氏之事狀。又旁采了尚書、詩經乃及國語、世本、戰國策、楚漢春秋等。不僅采摘了各書之內容，並融鑄了各書之體裁。他的史記，可說是匯合了他以前一切文獻著作而成書。若專就歷史著作論，則司馬遷史記實已遠勝於孔子之春秋。

但司馬遷雖自創了新體例，他的書卻也不受他自創體例之拘束。這一層，引起了將來史學上不斷的爭議。史記凡分本紀十二、表十、書八、世家三十、列傳七十之五類。「本紀」載帝系王朝之興廢，但他卻爲項羽作本紀，而且題目又直稱爲項羽本紀，這不是不合本紀的體例嗎？「世家」本是西周以來封建諸侯之國別史，但始皇以前之秦國，卻列入本紀，而且和秦始皇本紀又分裂開來各自成篇了。這且不論。他又爲陳涉作世家，陳涉並無傳代，怎成爲世家呢？這

且再不說。他又爲孔子作世家。孔子只是一私家講學的人，司馬遷何嘗不知道？他之自破其例，好像不倫不類處，正是史記之偉大，特見精神處。可惜後來史家，很少能了解到這一點。

說到「列傳」，更見他用心。他對古代人物只列伯夷爲七十列傳之第一篇，但伯夷根本無詳明的史實可考！他在春秋時代特舉了管仲、晏嬰。孟子嘗說過：「子誠齊人也，知管仲、晏子而已矣。」司馬遷並不是不看重孟子。他把戰國諸子大部都包括在孟子、荀卿的一篇列傳裏，而更特地推尊孟子。西漢人極尊鄒衍，鄒衍的大量著書那時全存在。司馬遷推崇董仲舒，仲舒學術便接近鄒衍。但史記只把鄒衍附列於孟子，而且再三申言鄒衍不能與孔孟相比。漢人極尊黃老與申韓，但那時兩派並不同，他卻把老、莊、申、韓同列一傳，而說申韓淵源於老莊。這些處，他確能承他父親論六家要旨的學風。而他的見識和衡量，又超過他父親。他對孔子以下百家的衡評，直到現在二千年來大體還如他意見，那他的觀察又是何等地深刻和遠到呀！

他如是湛深於六經，如是推崇於儒家，但他並不用力來寫漢代那些傳經的博士們。儒林傳不像是他喜歡寫的傳。至如許多達官貴人們，好多沒有入傳的資格。但他卻費力來寫貨殖傳與游俠傳。在當時看不起那些經商發財和作奸犯科的人，他卻有聲有色很用力來寫。甚至寫到刺客傳、滑稽傳、佞幸傳、日者傳、龜策傳。社會間形形色色，全給他活龍活現地描繪出。

因此後人批評史記，在其體例上，則說他「疏」。在其取材上，又說他「好奇」。但他確有極深之自負。他自己說：

亦欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言。

這是史學的最高標準！以後蹈襲他的，未必盡能瞭解這標準。批評他的，同樣不能盡量瞭解這標準。連他的書只是一種私家著作的那一點，也很少人瞭解。所以他要說：

藏之名山，傳之其人。

因其非官書，所以可藏之名山。因其乃一家言，所以盼得其人而傳。後來的正史，便很少有這樣的精神了。

他書中尊稱其父曰「太史公」，他亦自稱爲太史公。他死後，他的書，漸由他外孫楊惲所宣布，當時本稱太史公書，並不稱史記。直到東漢以後，漸稱此書爲史記，而他自己，則後人仍都尊稱他爲太史公。

（此稿成於民國四十二年，刊載於是年四月民主評論四卷八期。）

司馬遷生年考

司馬遷生年向有兩說。一張守節正義云：「太初元年，遷年四十二歲。」則當生於景帝之中元五年。一司馬貞索隱引博物志：「太史令茂陵顯武里大夫司馬遷，年二十八，三年六月乙卯，除六百石。」此指元封三年初繼職為太史令時。依此推溯，應生於武帝建元之五年。兩說前後相差凡十年。眾家舊說，皆從正義。老友施君之勉獨據索隱，以報任少卿書「僕賴先人緒業，得待罪輦轂下二十餘年矣」一條為證。張維驥太史公疑年考，已先舉此為說。然張考實多無理，不足信。我近作司馬遷新傳，仍依正義，循舊說。施君遠自臺南，遺書討論。因重述我取捨意見，草為斯篇。

「二」字與「三」字，古書常易譌寫。索隱「二十八」，當係「三十八」之誤。「四」字古或作亖，亦易譌寫成三字；但「三」字譌成亖字，機會不易。王國維觀堂集林太史公行年考亦

云：「三訛爲二，乃事之常。三訛爲四，則於理爲遠。」今考武帝時郡國豪傑徙茂陵，前後三次。一在建元二年，一在元朔二年，一在太始元年。若依索隱，遷生建元五年，其時尙在夏陽之龍門。元封三年已爲太史令，其時早已居住茂陵之顯武里。則遷之徙茂陵，定在元朔二年。依正義，是年遷十九歲，翌年即出外遠遊。依索隱，是年遷九歲。但遷之自序明說：

遷生龍門，耕牧河山之陽。

十歲幼童，如何說「耕牧河山之陽」呢？這是第一證。

封禪書贊：

余從巡祭天地諸神名山川而封禪焉。入壽宮，侍祠神語，究觀方士祠官之意。

考封禪書：

文成死明年，天子病鼎湖甚，上郡有巫，病而鬼神下之，上召置，祠之甘泉。及病，使人問神君，神君言曰：「天子無憂病，病少愈，強與我會甘泉。」於是病愈，遂起幸甘泉，病

良已。大赦，置酒壽宮。神君非可得見，聞其言，言與人音等。時去時來，來則風肅然。居室帷中。時晝言，然常以夜。其所語無絕殊者，而天子心獨喜。其事祕，世莫知也。

通鑑定其事在元狩之五年。贊語所指，即此事。若依正義，遷年二十八，時已爲郎中，故得「從巡祭天地鬼神」。若依索隱，遷年僅十八，尚未爲郎中，便無從駕巡祭之資格。這是第二證。

游俠傳：

郭解家徙茂陵，其客殺人，御史大夫公孫弘議曰：「解布衣，為任俠行權，以睚眦殺人，當大逆無道。」遂族郭解。

公孫弘爲御史大夫在元朔三年，至元朔五年，任丞相。可見郭解徙家茂陵，亦定在元朔之二年。若依正義，是年遷十九歲，即在茂陵認識了郭解。他曾說：

吾視郭解，狀貌不及中人，言語不足採者。

若依索隱，公孫弘爲丞相時，遷僅十二歲，尙在童年。這應在此以前便認識了郭解。而謂解「貌

不及中人，言語不足採」，這些觀察，似乎又與十齡左右的年歲不相稱。這是第三證。

李廣自殺，在元狩之四年。遷曾見李廣，他說：

余睹李將軍，悛悛如鄙人，口不能道辭。

遷與廣相識，斷在元狩四年前。若依正義，元狩四年，遷年二十七。依索隱，遷年十七。十七歲以前的青年，也不能定說無機緣認識到李廣，但那樣的觀人於微，似乎放在過了二十以後人身上更相稱。這是第四證。

同樣的理由，遷奉使西征，從巴、蜀到昆明，依索隱，當年二十六。繼職爲太史令，當年二十八。這也未嘗不可能。若依正義，遷三十六奉使，三十八爲太史令，似乎在年齡上更近情理些。這是第五證。

按：史公報任安書：「僕今不幸，早失父母。」或疑三十六喪父，不得云早。不悟「早」字係指自喪父下逮修書及二十年言，史公特謂在二十年前已失父母，故云「早失」也。又遷報任少卿書：

僕賴先人緒業，得待罪輦轂下，二十餘年矣。

依舊說諸家之考訂，報任安書應在征和之二年。施君據王靜安太史公行年考，報書在太始四年，因云：「若遷生景帝中五年，至武帝元朔三年爲二十歲，四年二十一歲，遊歷歸爲郎中；下至太始四年已三十三年，豈得云『待罪輦轂下二十餘年』耶？今考遷之自序：

二十而南游江、淮，上會稽，探禹穴，闚九疑，浮於沅、湘，北涉汶、泗，講業齊、魯之都，觀孔子之遺風。鄉射鄒、嶧，戹困鄱、薛、彭城，過梁、楚以歸。於是遷仕為郎中。

他這一次出遊，所經歷甚廣；再看史記各篇，敍述到他在各地之訪問與考察，都極精詳。決非短期間所能。我們先不能判定他一年即歸，又不能判定他歸後立即爲郎中。我們只能說他爲郎中在遠遊西歸之後，卻不能說定在那一年。但元狩五年他二十八歲時，必然已仕爲郎中了。（說見第二證。）循是下算至征和二年報任安書，那年遷五十五歲，前後共搭上二十八年。縱使他再早一年爲郎中，也不够作推翻正義的根據。（若依王氏說，則報任安書，又提前了兩年，更不成問題。）

據漢書儒林傳：孔氏有古文尚書，孔安國得之；安國爲諫大夫，司馬遷從安國問故。漢廷初置「諫大夫」，在元狩五年。那時司馬遷已仕爲郎中，與安國同在宮廷，向之問故，當即其時事。若依索隱，遷是年僅十八。天才夙悟，不能說他無向安國問故之資格。但二說相較，仍似正義較近情。

董仲舒爲膠西王相，在元朔五年；免歸家居，在元狩二年。仲舒家亦在茂陵，其免歸居家，依正義，值遷二十五歲時。遷於仲舒處獲聞春秋大義，亦當在此後。若依索隱，其時遷年僅十五，獲聞春秋大義，應在二十遠遊前。此亦非不可能，而仍似依正義說爲允。

太初五年，司馬遷與壺遂等定律曆，是爲「太初曆」。律曆天官，自古屬專家之術業。依正義，是年遷四十二歲。依索隱，是年遷三十二歲。兩說均可通，而仍似依正義爲較允。

司馬遷草創爲史記，亦始於太初之元年。其所記載，先亦以至太初爲限斷，故高祖功臣表序曰「至太初」，自序云「至太初而迄」。遷既是一天才，三十二即著書，事非不可能。即以從事著作之年爲其書內容之限斷，事更無足怪。惟若依正義，草創爲史記，遷年四十二，所學已成熟，年事亦稍高，故其書預定體例即以太初爲限斷，實亦較依索隱三十二歲之說爲更允。至張維驤太史公疑年考，即定史公年四十二歲，卒於武帝後元元年，語更遠實，茲不再論。

根據上述第一、第二、第三證，斷當依正義。根據第四、第五證，索隱、正義兩說俱可通，而依正義爲較合。此外「待罪輦轂下二十餘年」一條，只不確說遷仕爲郎中在二十一歲時，正義仍可通。而考之遷之學問著作與師友之關係，其與孔安國、董仲舒、壺遂諸人之交游，皆似據正義較據索隱爲更愜。總之索隱、正義兩注必有一譌字；詳爲斟酌，應該說譌在索隱，不譌在正義。所以我草寫司馬遷新傳，在沒有更新的發現以前，寧仍沿襲了眾家舊說，依據正義，認爲索隱「二」字乃「三」字之譌寫。

（此稿成於民國四十二年，刊載於是年六月學術季刊一卷四期。）



太史公考釋

漢書藝文志春秋家太史公百三十篇，馮商所續太史公七篇，漢著記百九十卷。「著記」者，漢室之官史，谷永所謂：「八世著記，久不塞除。」後漢劉毅云：「漢之舊典，世有注記。」是也。太史公則司馬遷一家之私書，當與孔子春秋齊類，不當與魯春秋、晉乘、楚檮杌相例。故其書稱太史公，猶孟軻自稱孟子，其書因亦稱孟子；荀況自號荀子，故其書亦稱荀子云耳。

漢書楊敞傳：「敞子惲，惲母司馬遷女也。惲始讀外祖太史公記，頗爲春秋，以材能稱。」史記龜策傳：「褚先生曰：臣以通經術，受業博士，幸得宿衛，竊好太史公傳。」漢書東平王傳：「王上疏求諸子及太史公書。」此或稱太史公記，或稱太史公傳，或稱太史公書，皆非正稱。「太史公書」者，猶云諸子書，孟子、老子書，若正名以稱，則應曰孟子、老子、太史公，不得加「書」字。至曰「記」曰「傳」，則舉一偏以概，更非其書之本稱。後書范升傳：「時難者以太

史公多引左氏，升又上太史公違戾五經謬孔子言。」此始爲其書之正稱矣。楊終傳：「終受詔刪太史公書爲十餘萬言。」此亦隨文增列「書」字，不得據謂其書之本稱。至史記之名，梁玉繩謂當起於叔皮父子，觀漢書五行志及後書班彪傳可見。其說殆是也。

然則遷又何以自稱爲「太史公」？考其自序，蓋本以稱其父。自序之言曰：

> 喜生談，談爲太史公。太史公仕於建元、元封之間。太史公既掌天官，不治民，有子曰遷。仕爲郎中，奉使西征，還報命。是歲，天子始建漢家之封，而太史公留滯周南，不得與從事，故發憤且卒，而子遷適使反，見父於河、洛之間。太史公執遷手而泣，曰：「予先，周室之太史也。後世中衰，絕於予乎！汝復爲太史，則續吾祖矣。今天子接千歲之統，封泰山，而余不得從行，是命也。余死，汝必爲太史。爲太史，無忘吾所欲論著矣。余爲太史，而弗論載，廢天下之史文，余甚懼焉，汝甚念哉！」遷俯首流涕曰：「小子不敏，請悉論先人所次舊聞，弗敢闕。」卒三歲，而遷爲太史令。

按漢書百官公卿表：「太史令，六百石。」集解、索隱引茂陵書：「談以太史丞爲太史令。」又索隱引博物志：「太史令茂陵顯武里大夫司馬遷，年二十八，三年六月乙卯，除六百石。」漢書

李陵傳亦言「太史令司馬遷」。覈此諸證，談爲太史令，遷襲父職，史文確鑿，無可疑者。太史令簡稱則曰「太史」，不曰「太史公」。

武帝紀：「天子郊雍，有司與太史公、祠官寬舒等議。」封禪書亦言：「有司與太史公、祠官寬舒議。」又「太史公、祠官寬舒等曰」。漢志「太史公」皆作「太史令談」。錢大昕曰：「遷不著名，爲父諱也。」其說甚是。而虞喜志林，謂：「古者主天官皆上公。自周至漢，其職轉卑，然朝會坐位，猶居公上，尊天之道。其官屬仍以舊名，尊而稱公。」如淳引衞宏漢儀注，謂：「太史公，武帝置，位在丞相上。天下郡國計書，先上太史公，副上丞相。」語皆不足信。卽證之遷報任安書，亦謂：

僕之先人，非有剖符丹書之功，文史星曆，近乎卜祝之間，固主上所戲弄，倡優畜之，流俗之所輕也。

又曰：

鄉者僕亦嘗廁下大夫之列，陪外廷末議。

此自述父子爲太史令時官階職任，語甚顯白，安有如虞喜、衛宏之所云云耶？

遷之尊稱其父曰「太史公」，又見於報任少卿書首句，曰「太史公牛馬走司馬遷再拜言」。李善曰：「太史公，遷父談也。走猶僕也。言己爲太史公掌牛馬之僕，自謙之辭也。」姚鼐曰：「公乃令之誤。稱太史令，猶後人之列銜。稱牛馬走，猶後人稱僕稱弟之類。」然古人書牘，固無自列官銜之例。且班書明云：「遷既被刑之後，爲中書令。故人任安予遷書」云云。遷書亦自言之，曰：

鄉者僕亦嘗廁下大夫之列，陪外廷末議；不以此時引維綱，盡思慮，今已虧形，爲掃除之隸，在闒茸之中。

是遷報書時爲中書令，不爲太史令，姚說進退失據。故知此處「太史公」三字，尊稱其父，當如李善之說。然何以與友人書而自稱爲父僕，此義誠費解。故班書存錄此文，獨削去其首句「太史公牛馬走」六字。顧不知此六字，乃遷此文最要用意之所在，非偶爾浮文也。請試粗陳其大意。

蓋遷之發憤爲史記，由於其父臨終之末命。談爲太史令，主天官，職比卜祝，禮官大夫，而朝廷封禪盛典，顧擯不預。封禪書謂：「武帝初與諸儒議封事，命草其儀。及且封，盡罷諸儒不

用。」蓋談之留滯周南者以此，其臨死而命其子「無忘吾所欲論著」者亦在此。故遷之自序曰：

> 余嘗掌其官，廢明聖盛德不載，滅功臣世家賢大夫之業不述，墮先人所言，罪莫大焉。於是論次其文。七年，而遭李陵之禍，幽於縲紲，乃喟然而歎曰：是余之罪也夫，是余之罪也夫。

是遷之作史記，明由其父之遺命。及遭罪下獄，所以隱忍不死，亦僅欲以完成其父之遺志云爾。故曰：

> 草創未就，適會此禍；惜其不成，是以就極刑而無慍色也。

顧遷之報任安書，所以極憤慨激宕之情辭，而廻環紆鬱，成爲千古之至文者，蓋猶有其一段不獲暢言之隱痛，而不幸未爲後人所抉發。蓋遷之進辭而獲罪，武帝雖一時疑怒其沮貳師，祖李陵，而亦未嘗不愛其才。久而識其忠，諒其直，隱且欲大用之。故雖論遷以死罪，而復許其自贖。而其間曲折，乃不幸爲史書所不詳。考漢制，死罪許贖免，始見惠帝紀及淮南傳。其次即在武帝時。漢紀：「天漢四年，秋九月，令死罪入贖錢五十萬，減死一等。」又：「太始二年，秋

九月，募死罪人贖錢五十萬，減死一等。」此兩事文同年近，蓋重出。據蕭望之傳引，此令當定在天漢之四年。而李陵降匈奴，在天漢二年冬。其軍人有脫至邊塞者，邊塞以聞，羣臣爭言陵罪，武帝始以其事問遷。疑遷盛言陵之不死，宜欲得當以報，其事當已在天漢之三年。故遷之自序曰：「遷爲太史令五年而當太初元年。又七年而遭李陵之禍，幽於縲紲。」自太初元年下七年，正天漢之三年也。然不久，武帝卽悔陵之無救，又遣使勞賜陵餘軍得脫者；疑是年遷未必卽判罪。時李陵家屬亦下獄，固亦未定罪也。翌年天漢四年，春，武帝又大發兵擊匈奴，並命公孫敖深入迎陵；是武帝其時尙以遷言爲信。及敖軍無功還，因曰：「捕得生口，言李陵教單于爲兵以備漢軍，故臣無所得。」於是武帝遂族陵之家屬。疑遷得死罪，亦在其同時。則遷前後繫獄時必久。若下獄卽腐刑，其自序不曰「幽縲紲」，報任安書亦無所謂「積威約之漸」矣。而不久聞教單于者乃李緒，非李陵，陵亦使人刺殺緒。武帝於時殆復內悔，疑遷之獲免於死當因此。則天漢四年秋出五十萬減死一等之令，殆爲遷而發也。荀悅前漢紀，敍下遷腐刑於族陵家屬後，較班氏爲密矣。而仍敍陵刺殺李緒事於後，則仍未盡。又敍公孫敖深入匈奴更在後，則更失之。要之書缺有間，已不可詳定。而此之所疑，則實有可得而微論者。

又武紀，翌年，太始元年春正月，因杅將軍公孫敖坐妻爲巫蠱腰斬。據衛霍傳：「敖擊匈奴

至余吾，亡士多，下吏當斬；詐死亡，居民間五六歲，後覺復繫，坐妻爲巫蠱族。」巫蠱事在征和之二年，而公孫敖之下吏當斬，則在太始元年春，其罪名爲「亡士多」。殆武帝內懨於誤聽敖流言族陵之家屬，而又不明襮敖罪狀，乃以亡士多斬之。則遷之獲免死，下蠶室，亦在天漢、太始間，正可據敖之下吏當斬而旁推矣。

且遷之判死罪，於其報任安書，已明白有證驗。其書曰：

明主不深曉，以為僕沮貳師而為李陵游說，遂下獄。拳拳之忠，終不能自列，因為誣上，卒從吏議。

是遷所坐爲誣罔罪。漢書李陵傳又明言之，曰：

上以遷誣罔，欲沮貳師，而為陵遊說，下遷腐刑。

此遷下獄後判得「誣罔」罪，確無可疑者。今考杜延年傳有云：「誣罔罪皆坐大辟。」如武紀，元鼎元年，欒大卽坐誣罔罪腰斬。又雋不疑傳，夏陽人成方遂，詐稱衛太子，誣罔不道，腰斬。李尋傳，誣罔不道，皆伏誅。外戚恩澤侯表，朱博建平二年坐誣罔自殺，王嘉元壽元年罔上下獄

瘐死。百官公卿表，始元元年，司隸校尉李仲季主爲廷尉，坐誣罔，下獄棄市。此皆漢律誣罔當死之實例。吏議遷既坐誣罔，其當死不待論。故遷書又言之，曰：

> 家貧，貨賂不足以自贖。交游莫救視，左右親近不為一言。

考之漢律，惟死罪有贖免。漢書蕭望之傳，張敞上書，請諸有罪得入穀贖，爲朝議所反對。蕭望之曰：「如此則富者得生，貧者獨死，是貧富異刑而法不一。聞天漢四年常使死罪人入五十萬錢減死一等，豪強吏民請託假貸，至爲盜賊以贖罪；此使死罪贖之敗也。」遂不施敞議。是宣帝時死罪許贖已久不行。若死罪以下，西漢固無贖免之先例。故張敞亦無以自堅其所主。則遷之所謂「家貧不足以自贖」，指死罪，不指腐刑，又斷然矣。文選唐五臣呂向注云：「漢制，死罪許納百金贖。」此語不詳其何據。然固明知遷之所謂「自贖」者，指死罪，不指腐刑。古注所以爲可貴也。

抑且遷書又明言之，曰：

> 假令僕伏法受誅，若九牛亡一毛，與螻蟻何以異？而世俗又不能與死節者次比，特以為智窮罪極，不能自免，卒就死耳。

果非死罪，何以曰「伏法受誅」乎？又按：宣帝后父許廣漢，亦以腐刑減死一等；推其年歲，正與遷略同時，或亦援天漢四年令。然則遷之以是年自請腐刑免死，殆近是。而漢書李陵傳，僅言下遷腐刑，又敍其事於遣因杅將軍公孫敖深入匈奴迎陵事之前。此乃史文省略，舉其竟而言。舊史如此等例者甚多，似不宜一一盡拘也。

又按：漢制以腐刑免死，其事始見於景帝之中四年，作陽陵，赦死罪，欲腐者許之。及東漢尤屢見。光武二十八、三十一年，明帝八年，迭有死罪募下蠶室令。章帝七年詔：「犯殊死，一切募下蠶室，其女子宮。」「贖死罪，入縑二十四。」班固且有「其罪次於古當生、今觸死者，皆可募行肉刑」之議。此肉刑卽指腐刑言。外戚傳：「許廣漢下獄當死，有詔募下蠶室。」視此諸例，募下蠶室，不復須贖金。鹽鐵論周秦篇有云：「今無行之人，一旦下蠶室，創未瘳，宿衞人主，出入宮殿，得由受奉祿，食太官享賜，身以尊榮，妻子獲其饒」云云，是漢制，腐刑不僅免死，又得侍衞宮廷也。遷之下蠶室，免死罪，乃由其終無以自贖，乃自乞腐刑以免死，大體可推。故其書於貨殖、游俠諸傳，特深致其往復低徊不能已之情。而一言及於腐刑，則益增其憤懣鬱結，蓋誠有不欲究言之隱痛。而後世讀其書者，竟不幸漫忽而不省。今特詳爲抉發，亦以見當時一朝之法制，與夫遷受刑之曲折。必如是而庶可以進窺報任安書之微旨，及其言外之深意。而

篇首之六字，乃有可得而說者。

蓋腐刑之在古代，初未見為甚辱。趙高為秦宦者，為中車府令，行符璽事。嗣為郎中令，任用事。遷受宮刑，為中書令，班書亦稱其「尊寵任職」。時士流為郎者，亦同在內廷，與宦者未甚分品。郎中令、中書令皆職分清要，故任安遺書，責以「推賢進士」，固不以受宮刑加鄙恥。而遷之報書，則別有其衷曲。彼固不以免一死為幸，更不以任顯職為榮，其書中獨反復極言受宮刑之為奇恥大辱，若不得復比齒於人數。此蓋自抱憤鬱之激辭。而後世不深曉，遂深鄙宦者，若自古而固然，而不知其實亦由遷此書而始也。而遷之所以如此，則特以深洩其自乞宮刑而幸免於一死之憤慨，深見其所以自乞宮刑而求免於死者，其用意特在於史書之未成，父命之未就。故於篇首又特舉「太史公牛馬走」六字，亦所以深白其偷生忍辱之隱衷。此遷已自言之，曰：

所以隱忍苟活，函於糞土之中而不辭者，恨私心有所不盡，鄙沒世而文采不表於後也。

讀者由是求之，乃可以窺見此書之作意，而太史公一書之為私家著述，又可繼此而復論。

遷報任安書中列舉文王、仲尼、屈原、左丘、孫臏、不韋、韓非諸人，其書，皆私家著述也。故曰：

僕誠已著此書，藏之名山，傳之其人，通邑大都，則僕償前辱之責，雖萬被戮，豈有悔哉？

此已明說其書爲私家之述作，而豈史官「注記」之謂乎？若其書爲官史，則遷既續父職，責任所在，無所逃卸，何以其父臨終遺命，乃曰「無忘吾所欲論著」，而遷亦曰：「小子不敏，請悉論先人所次舊聞」乎！卽此可知注記爲官史，而論著乃家言，體例判然，斷非一事矣。故遷之爲此書，實不因其任史官，其書亦不列於官府，故曰：「藏之名山，傳之其人。」則其書義法，自不限於官史之成制。故曰：

亦欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言也。

此所謂家言者，正以明其非官書。官書者，漢志謂之王官之學，家言乃漢志所謂百家九流。此乃古人著書之大例，而後世昧其辨。然亦必先明於史記之爲家言非官史，而後遷書之自稱爲「太史公」者，乃可以得而明。

蓋古者私家著述，無不自居於尊號。自孔門論語稱孔子，後人遞相傳襲，忘其本初，因若當

然。白虎通云：「子者，丈夫之通稱。」馬融、趙岐亦皆謂：「子者，男子之通稱。」然此皆後漢人之云耳。昔者孔子弟子謂其師賢於堯舜，謂自生民以來所未有，寧有記述其師遺訓，顧以男子通稱稱之？試讀左氏傳，則「子」者，當時小國諸侯及列國賢卿大夫始稱之；此乃王朝尊爵，何嘗爲凡夫之通稱哉？遷以「太史公」尊其父，既仍襲父職，又其著書自擬於孔子之春秋，亦欲成一家之言，故復以「太史公」之號自尊。此乃先秦家學著書慣例，而後世勿知者。蓋家學之微，固自遷時而然矣。

桓譚新論謂：「太史公書成，示東方朔，朔爲平定，因署其下。太史公者，皆朔所加。」不知太史公書，遷死後始稍出，宣帝時始宣布，朔安得先見？韋昭謂：「史記稱遷爲太史公，是其外孫楊惲所加。」然一部史記，遷自稱「太史公」處，何勝縷舉？若盡惲所加，試一一抹去，勢將不復成文理。知韋說亦臆測。衛宏以「太史公」爲武帝時官名，已辨於前。而孔融告高密縣有云：「昔太史公、廷尉吳公、謁者僕射鄧公，皆漢之名臣，世嘉其高，皆悉稱公。」不悟吳公不稱廷尉公，鄧公不稱僕射公，太史公不稱司馬公，豈得一例爲說？若謂世嘉其高，乃因其所自尊而尊之，故孟軻終稱孟子，馬遷終稱「太史公」，始差髣髴。錢大昕又謂：「太史公以官名書。」不悟以官名書則當稱「太史令」，不當稱「太史公」，而況遷書之明明爲私家著述乎？近儒李慈

銘則曰：「太史公自是當時官府通稱，非官名，亦非尊加，如後世之稱太史氏，非有此官名也。流俗相沿，如晉之中令稱令君，唐之御史稱端公，不必以其尊官。」不悟晉、唐俗稱，未可以例先漢。抑且「太史公」若果當時官府通稱，遷不當以官府通稱稱其父，漫無所尊異。凡此皆不明史記乃私家著作，而古代家言例有自尊之稱號，故左右曲說，而終不獲其正義。惟褚少孫補史記，自稱「褚先生」，殆爲猶知「太史公」稱號之微旨者。

昔孔子作春秋，而曰：「春秋者，天子之事。知我者其惟春秋乎？罪我者其惟春秋乎？」又曰：「其文則史，其義則丘竊取之矣。」下逮漢世，春秋列六藝，而論語入小學。蓋古者王官之學，其體莫尊於史，在漢季惟劉歆通其意，後代惟章學誠知其說。故以家言而上替官學，其事亦莫大於著史。而自孔子以下，若左丘明、鐸椒、虞卿、呂不韋、陸賈之徒，雖襲響蹈影，而終無當其實。卽董仲舒亦復爾。自非遷之卓卓，春秋淵微，幾乎湮絕。班氏斷代爲史，遂以私家著述成爲官史之正宗，其貌猶規模乎龍門，而其神已違離乎孔、馬。陳壽益卑卑，范蔚宗庶所謂心知其意者。繼此而往，更無足論。獨有宋歐陽修爲新五代史，始欲遠有所追蹤，而後世終弗能繼。章學誠文史通義遂成千載一眼，而僅亦規規於方志，才情意氣，不足以自赴其所識。繼今而往，誰爲勝此絕學之重光乎？因論太史公書體例，不禁有天地悠悠之慨。

清儒包世臣論遷報任安書，自謂獨探秘奧，謂：

「推賢進士」，非少卿來書中語。史公諱少卿求援，故以四字約來書之意，而斥少卿為「天下豪雋」以表其冤。中間述李陵事，明與陵非素相善，尚力為引救，況少卿有許死之誼乎？實緣自被刑後，所為不死者，以史記未成之故。是史公之身，乃史記之身，非史公所得自私。史公可為少卿死，而史記必不能為少卿廢也。結以「死日是非乃定」，則史公與少卿所共者，以廣少卿而釋其私憾。是故文瀾雖壯，而滴水歸源，一線相生，字字皆有歸著也。

今按：任安獲罪，因巫蠱之獄；時安爲北軍使者，坐受戾太子節，當腰斬；而班書稱「故人益州刺史任安予遷書」云云，似安通書在其獲罪前。包氏臆測未知果信否，然其言亦足發明書首「太史公牛馬走」六字之用意，爰附著於此，備一說焉。

余夙愛誦司馬遷報任安書，去秋某夜，偶於枕上憶誦，忽悟「藏之名山，傳之其人」兩語，

因牽連悟及其時遷已爲中書令，篇首「太史公」三字必指其父；遂又悟及「家貧不足以自贖」，當係指死罪。是夜思緒潮起，踴躍興奮，幾乎通宵不寐。翌晨，冗務脞集，又因手邊無書，因循未能屬草。然凡此諸端，時時往來於心中。至今年春，偶捉暇成此稿，然苦乏之書籍，卽王先謙漢書補注，亦從人借閱，而僅得其半部。稿成兩月，又有疑，重借漢書補注武帝本紀一卷，而司馬遷傳早已繳回。近人著作，如王國維太史公行年考等，均未參究。然犖犖大端，自信發前人所未發，抑多班固、荀悅所未詳。而太史公書乃家言，非官學，實爲此篇最大創見，其關於中國史學史之貢獻者甚大；惜乎限於行文體裁，不能於此多所闡論，容後當再更端暢言之。四十二年五月再定稿後又記。

（此稿成於民國四十二年，刊載於是年六月學術季刊一卷四期。）



評日人瀧川龜太郎史記會注考證

自清代學者分治經之力以治史，而史、漢尤爲其精力之所湊。長沙王氏薈萃羣說，著前漢書補注、後漢書集解，學者稱便。龍門史記，緜歷既長，采摭尤富，爲治古史者惟一津梁，其重要更在兩漢書之上。而子長之閎識孤懷，奇辭奧旨，亦非班、范所及。前人探討研尋，所積已多，然尚無繼王氏之後，爲之整理部勒，薈成一帙，以備學人之比觀。良爲憾事。近知日邦學者瀧川龜太郎方有史記會注考證之作。如此偉業，竟讓異國學人先我著鞭，更足增慚。

瀧川書尚未全出，余最近得閱其首册，（自五帝本紀至秦本紀，凡五卷。）書前並無作者序例及引用書目，無從窺得其要領。茲就繙檢所及，略舉一二，聊備商榷。此下各册，俟諸將來。

原書於文字對勘，有所謂古鈔本、楓山本、三條本、博士家本、南化本、慶長本諸種，蓋皆彼邦所有。至於本文依據何本，書前並未述及。其所校異同，亦有足資考訂者。

於三家注文，據彼邦有古鈔本，補今本刪落正義千餘條，多者二三百字，少亦一二十字，皆我王刊本所無。索隱則與此注大同。其古鈔本所錄正義，本標欄外，今已散入行中，匆匆未及對讀，暫置勿論。

茲論其書用力所在，自以「考證」一部為尤。前人對此，成書單篇，散札零條，為量已鉅。今欲一一包羅，其勢實難。然比輯之體，義貴兼陳。必求膚辭盡刪，異義具列。提要鈎玄，該備眾歧。作者即有己見，誼列最後。而去取從違，則一待讀者之自為抉擇。遇有省削，以節篇幅，則認為然者應稍詳，認為否者可稍略。而滅沒不載，尤當審慎。否則寧兩詳而並著，勿偏信而孤守。余觀瀧川氏此書，頗不能然。粗舉瞥及，聊以示例。

卷一五帝本紀，六六頁：

> 總之不離古文者近是。

考證引沈濤說，謂「古文」即是尚書，近二百字。又曰：「愚按：『古文』謂以古文書者，不止尚書一經，而是主斥尚書。」今按：沈說以「古文」為尚書，極無理據。瀧川氏既謂「古文不止尚書一經」，又謂「是主斥尚書」，徘徊兩可，徒見辭費。何不節引王國維氏觀堂集林史記所

謂古文說中數十字，以備比觀？

卷四周本紀，五六、五七頁：

召公、周公二相行政，號曰共和。

考證凡近千字。首引崔述比論史記、竹書紀年語。崔說本不足守，而瀧川氏又自謂莊子讓王篇許由、共和皆子虛烏有，則更屬無據輕斷。

又曰：

按正義所引魯連子，衞蓋指衞州共城縣而言。正義誤認作衞國，遂引衞世家世子共伯事以證之。無論年歲不相當，且合共、衞為一國，又幷共伯、武侯和為一人，乖謬最甚。洪氏四史發伏論之詳矣。

今按：考證辨正義五十餘字，全鈔洪氏四史發伏原文，只自加「乖謬最甚」四字。何不徑作「洪氏四史發伏曰」云云，而省去「洪氏論之詳矣」一語，可免讀者再檢洪書之勞。至云「乖謬最甚」，則實未見其必然。姚文田邃雅堂集有史記共和考一篇，正據竹書紀年證共和即衞武公。作

考證者縱所不信，亦應稱引，或節要提綱，或舉名書篇，以待讀者之並觀。今單引崔說，（卽梁氏志疑亦有詳說，亦不引。）輕加斷語，又改洪說爲己語，而橫增「乖謬最甚」之文，似與著書體例及態度均有未合。

卷四周本記，五九頁：

宣王不修籍於千畝。

今按：此事有竹書紀年、左傳、後漢書西羌傳諸書足資互證。考證全不提及，只取閻若璩說一條。閻說極勉強，何以獨有取？

卷四周本紀，六五頁：

集解：汲冢紀年曰：「自武王滅殷，以至幽王，凡二百五十七年也。」

按：此條集解語可疑，朱右曾汲冢紀年存眞有詳說。考證一字不及，而引崔述空論百數十字。

卷五秦本紀，四八頁：

獻公二十三年，與魏晉戰少梁，虜其將公孫痤。

考證引黃式三說而駁之，謂是役所虜乃太子與公孫痤。又謂公孫痤與公叔痤乃別人，太子非申，申太子見虜代立也。今按：此條，梁玉繩史記志疑有百餘字考訂，極詳審，而考證一字不錄。其自謂公叔痤與公孫痤爲別人，證據何在？至云太子非申，乃申太子被虜代立，更誤。考是年乃梁惠成王九年，惠王卽位尙年幼，不出二十左右，至是不過三十上下，豈已有太子見虜之事？又魏源古微堂外集孟子年表論此事亦與梁氏志疑說合，皆在黃氏前。

卷五秦本紀，五一頁：

孝公十年，衛鞅為大良造，將兵圍魏安邑，降之。

考證：「此及商君傳皆言伐魏降安邑。安邑，魏都也。魏世家惠王三十一年自安邑徙大梁，此時豈有安邑降秦之事。通鑑刪之，胡注辨之，審矣。」此下引梁氏、黃氏說。今按：魏世家惠王三十一年徙大梁之說，淸儒辨之者非一家。此乃治六國史極大節目，瀧川氏不之知，則此下考證六國世家、年表及關於此時期之諸列傳，疏謬必多，可以預想。且瀧川氏不引顧氏日知錄、閻氏孟

子生卒年月考，而闕然陳說，儼若獨解，抑又何也？

卷五秦本紀，七五至八一頁：

十月，宣太后薨。

考證：「古鈔、南本，『十月』作『七月』，此本譌。」今按：何以知此本譌而古鈔本不譌？且以下「十月」、「正月」、「其十月」又何說？至少應引梁氏志疑文以見意。七七頁「其十月攻趙邯鄲」，考證又引張文虎說百許字，而曰：「姚範援鶉堂筆記亦以『十月』、『正月』、『其十月』爲俱譌，張氏未審考之。」今按：引張氏說，不見姚氏說，遂成否者詳而然者略，非注書之例。八一頁「孝文王除喪」一節，考證引梁氏說四百許字，閻氏說一字不及。不知閻氏固有誤，梁氏亦未是。（張、姚說亦誤。）作者不能自出一說以解前紛，則應兩引以待讀者之自窮。

上述諸例，皆極關史實。瀧川氏既不能詳列諸家之異議，而又好爲無據之率斷，頗失集注體裁。又如：

卷三商本紀，三頁：

冥卒，子振立。索隱：「系本作『核』。」

何不節引王國維觀堂集林殷卜辭中所見先王先公考論「王亥」者數十百字以相發明，而顧不著一字耶？

余觀其書疏漏處極多，而亦頗有可删者，如：

卷四周本紀，四二頁：

康王卒。

考證據古鈔本「卒」作「崩」，又引梁氏志疑論書「卒」字失義例百數十字；可删。其他應增應删者不勝舉。又如：

卷一五帝本紀，二一頁，論帝摯崩，帝堯立，引吳裕垂說百許字。

又二三頁論「百姓昭明，合和萬國」，自發議論二百字。

卷三殷本紀，一一頁，論湯武革命，引洪邁、崔述說凡六七百字。

又三四頁，論武庚作亂，引俞鴻漸說逾四百字。

卷四周本紀，六六頁，論平王東遷，引通鑑輯覽說百數十字。凡此之類，與校勘、音義、考釋均無關。論史事之得失，評人物之高下，辨義理之是非，從知彼邦學者治史，其態度尚有與我宋明相近者。若出之於國人，則必見爲迂儒腐生，且羣起而嘩之矣。此亦彼我風習相異之可資考鏡者也。

上文寫畢後，又抽暇涉獵此書之第五、第六兩册。書共三十卷，均屬「世家」之部。自第三十一卷吳世家起迄第四十七卷孔子世家止，時起西周以抵先秦。自第四十八卷陳涉世家以下至第六十卷三王世家，則秦末以逮漢武也。

其間西周一段，茫昧難詳。春秋與漢初，較爲明備。而戰國一期，最號難理。不徒爲左傳、漢書從事者多，易於借力也。史公著六國表，自稱：「秦燒諸侯史記皆滅，獨有秦記，又不載日月，其文略不具」，此其艱難締構之況可想。自晉太康中得汲冢古籍，有魏人紀年，當時荀勗、和嶠、杜預諸人，卽據以校史記之誤。下逮張氏集解、司馬氏索隱，於史記、紀年異同，復備列次，淸儒繼續對校，而後史公所收種種材料，自相衝突不可解處，漸有條貫可尋。今瀧川書於此似未注意，不僅不能續有發明，且於前人成績，亦欠領解。鹵莽滅裂，不勝覼縷。姑舉其一二大者言之。

如史記魏世家惠王、襄王、哀王三世，據紀年實僅惠、襄兩世。瀧川氏書亦已采納。（卷四，頁四、頁二十五。）然於惠王遷都一節，仍循史誤。辨此者有魏源（孟子年表）、周廣業（孟子四考）、雷學淇（介菴經說）、朱右曾（汲冢紀年存眞）諸家，證據鑿鑿，無可否認。惟梁玉繩史記志疑，誤以今本僞紀年爲晉太康時原物，故不加信肯。瀧川氏於此事獨取梁說，又采陳仁錫一條，凡一百許字，更於此事痛癢絕不相關。（卷四十四，頁二十一。）此其一。

自惠成推而上之，魏文侯、武侯年，史記亦與紀年不同。紀年魏史，自較史記爲信。瀧川氏不之辨，其注「魏文侯受經子夏」一節，引洪邁、梁玉繩、陳仁錫說凡二百字，（卷四十四，頁八。）全不得要領。若依紀年魏文侯年移前，則此二百許字盡可省。此事在彼邦亦有知者，武內義雄著六國年表訂誤（刊高瀨氏還曆紀念。）已論及。瀧川氏縱不信，何不節引二三十字備一說乎？此其二。

魏國世系年代之誤尚易理，田齊則尤糾紛難治。史記載齊湣王伐燕，當據孟子、國策作宣王。此層瀧川氏書亦知之。歷引顧炎武、趙翼說，至七百餘字，並謂其「確不可易」。（卷三十四，頁十四。）然於湣王元年仍遵梁玉繩說，襲用通鑑、大事記。（卷四十六，頁三十二。）不知通鑑臆定，未愜事實，日知錄已辨之。蓋史記之誤，在其前誤漏齊君兩世二十餘年。莊子、鬼谷子，皆足爲紀年旁證。清儒辨此者甚眾。崔述孟子事實錄有一條論此事，文長七百餘字，頗已明治。瀧

川氏極愛引崔書，浮辭虛文，累累滿幅，獨於此一字不及；而顧引俞樾寥寥二十字，欲以抹撥一切；（卷四十六，頁十四。）可謂不知別擇之甚矣。此其三。

又如越世家楚威王伐徐州，適當齊威王時。葉大慶考古質疑據此以證史記之誤，崔述取之，梁玉繩非之。瀧川書獨取梁氏數十字，（卷四十一，頁十七。）又其偏守無識之一證也。此其四。

此特舉其犖犖大者。繼此以往，牽連引伸，凡紀年、史記異同得失，所爭益微而實甚要，所辨益細而實甚大，清儒自崔述、雷學淇、朱右曾諸家，尚未能通體澄澈，我於瀧川氏之書，可無責也。然而瀧川氏此書，其偏守一說，無據輕斷之病，則隨在而發現。請再更端以論。

燕世家：

燕人共立太子平，是為燕昭王。

考證引梁氏志疑一條，凡三百餘字，（卷三十四，頁十七。）謂昭王名平，太子不名平。然志疑原文（見卷九。）尚有小注「孫侍御疑昭王卽公子職」十字。瀧川氏縱不檢孫書具引，卽不必將此十字刪去。洪氏四史發伏亦主從紀年及趙世家燕王為公子職。輓近北燕戈兵出土，正有「郾王職」名，乃為孫、洪說作證。此見考證孤主一家，往往而失。

言其無據輕斷，則如魯世家：

煬公築茅闕門六年卒。

考證引錢大昕、洪亮吉、洪頤煊說，謂當從漢書律曆志，「六年」作「六十年」。謂：「梁玉繩駁之，非也。」（卷三十三，頁二十一。）然此二說，特舉史、漢異同，未詳從違之意，則孰是而孰非，何由而判？別有江永羣經補義、林春溥古史紀年、魏源孟子年表、朱右曾紀年存眞，亦論此事，皆舉旁證，而同梁說；瀧川氏何據而非之？

又如孔子生年，有一年之差，國人爭論二千年不決。瀧川氏獨取俞樾一說，錄其文踰五百字，既見於孔子世家，（卷四十七，頁七。）又著於魯世家，（卷三十三，頁四十一。）不厭重出。而俞氏說何以獨是，瀧川別無一言。然則瀧川氏此書，其意固不欲為比輯，以網羅羣說，備人比觀，而實欲坐堂上進退堂下，判歸一是，自成一家之言；而惜乎其識之不足以副也。

又有兩引而病其錯雜者，如燕世家「劇辛往燕」，引梁玉繩說，謂其來不在此時。（卷三十四，頁一八。）此已得之。其下又引張照說，疑當有兩劇辛。（卷三十四，頁二十三。）則錯雜矣。

又有疏漏當補者，如楚世家「居丹陽」，宋翔鳳過庭錄有楚鬻熊居丹陽武王徙郢考，文長四

千字，足以摧破舊說；而考證一仍宿誼，隻字不提。（卷四十，頁六。）

又有見解太舊者，如吳世家季札論樂，謂「晉政將在三家」，瀧川引崔適說而加駁辨。（卷三十一，頁二十。）其意似不信左傳有戰國人語。彼邦有狩野直喜為左氏辨，（亦見高瀨還曆紀念。）何不節引？又齊世家言「分野」（卷三十二，頁四十。）、宋世家言「分野」（卷三十八，頁四十。），考證皆引周官「分星」，似非徒不認左氏有戰國人語，亦並不認周官為戰國時書也。又趙世家「趙武靈王變法」，考證謂其議論「全襲商鞅」，（卷四十三，頁五十九。）是若認商君書乃鞅手筆，趙世家語乃武靈王口述也。

其關於考辨史迹者，略舉如上，茲再拈其訓釋字義者。

卷四十九外戚世家，頁四：

> 甚哉妃匹之愛，君不能得之於臣，父不能得之於子，況卑下乎！
>
> 索隱：「以言夫婦親愛之情，雖君父之尊，而不奪臣子所好愛，使移其本意，是『不能得』也。」
>
> 正義：「言臣子有親愛之情，君父雖尊，猶不能奪。」

考證：「沈欽韓曰：『秦策：父之於子也，曰去貴妻，賣愛妾，此令必行者也。因曰敢毋思也，此令必不行者也。』愚按：（瀧川自稱。）言君父不能使臣子愛己如其妃匹。諸說未得。」（此自為說。）

卷五十七絳侯周勃世家頁十四：

尚公主，不相中。

集解：「如淳曰：猶言不相合當。」

考證：「中井積德曰：不中，謂不和。」（此引彼邦人說。）

亦有與考辨史迹、訓釋字義全無關者。如孔子世家題下引廖登廷（按：即四川廖平。）論一篇，（似是書院課藝，未暇檢證。）文長千字。（卷四十七，頁二。）趙世家引俞樾論屈原傳敘事之中間以議論之文法，踰百字，又自加發揮亦三百字。此類殊不勝舉。

然瀧川氏書非無可取。即其用力之勤，已足使吾人慚汗。又如其孔子世家（卷四十七。）題前長文凡千三百字。（頁二、頁三。）論孔子序書二百餘字，（頁六十八。）辨孔子刪詩歷引諸家千五百字。

（頁六九至七二。）辨易傳後起之說八百字。（頁七十四。）「據魯親周故宋」之義歷引諸家，殿以己見，長四百字。（頁八十三。）論孔子作春秋亦四百字。（頁八十五。）記孔子泗上墓，引孫嘉淦南遊記三百字。（頁八十八。）又記曲阜孔廟，引孫氏文又二百餘字。（頁八九。）又記歷代祀典，引陳宏謨說又五百許字。（頁八九至九〇。）總孔子世家一篇考證之詳，篇幅之多，與晉、趙世家等。其考論內容暫勿問，其殷殷崇仰之意，溢於辭外。異國學者對我先哲，如此嚮往，其情可感。較之國內學人，鄙薄孔子，斥其書不讀，屏其事不問，拒其思想言論不屑一究，意量相去爲何如！又其書於春秋一段，逐事逐節注其出處。何者本左傳，何者本國語，何者本國語與左傳異，何者本左傳與國語異，何者兼採左傳、國語而致自相違異。此固比觀三書卽得。然國內學人，方好揚南海康氏之餘波，以左氏爲劉歆由國語中析出，在太史公時尚無左氏。則瀧川氏此書，已足爲之箴膏肓而起廢疾矣。又其書頗注意古今地望，每一地名，必注其今稱，絕無一漏。又好引顧棟高書，發明其疆理形勢之大要。異國人治吾古籍，用心及此，亦足促吾人之深長思也。

（此稿載民國二十三年二月十日天津大公報圖書副刊十三期，又同年三月北平國立圖書館圖書季刊一卷一期。筆名梁隱。）

評顧頡剛五德終始說下的政治和歷史

顧頡剛先生屢次要我批評他的近著五德終始說下的政治和歷史，爲我在他那文以前，曾有一篇劉向歆父子年譜，（載燕京學報第七期。）和他的議論正好相反，我讀了他的文章，自應有一些異同的見解。只爲久久無暇，未能著筆，最近始草此篇，以答顧先生之雅意。惟此問題牽涉極廣，顧先生原文篇幅甚長，茲所評說祇及大體，簡率處請顧先生及讀者原諒。

曾記梁任公在清代學術概論裏有一番話，大意是說：（手邊無其書，不能直引。）清代一代學術，以復古爲解放；最後到今文學家上復西漢之古來解放東漢鄭、許之學，譬如高山下石，不達不止，爲學術思想上必有之一境。其說良是。惟尚不免自站在今文學家一面，專爲清代學術立說。其實所謂「以復古爲解放」者，至於晚清今文學派，尚未達到最後之一境。自今以往，正該復先秦七國之古來解放西漢，再復東周春秋之古來解放七國，復西周之古來解放東周，復殷商之古來解

放西周，復虞夏之古來解放殷商，溯源尋根，把中國從來的文化學術思想從頭整理一過，給與一種較爲新鮮而近眞的認識，對於將來新文化新思想的發展上定有極大的幫助。而且這種趨勢，正如梁氏所謂「高山下石，不達不止」。若從西漢以上一段古史，還是渾混模糊，繳繞不清，無論其是喜新或篤舊的學者，總覺是一件不痛快而亟待解決的事。我想整理古代文化學術思想，雖則文獻無徵，有許多困難存在；而或者還認爲是不急之務；然而在此學術思想新舊交替劇變的時代，又恰承著清儒那種以復古爲解放的未竟之餘波，讓一輩合宜做古史考辨的學者，粗枝大葉地，先整理出一個中國古代文化學術思想的較近眞的面相來，爲此後新文化萌茁生機的一個旁助，實是件至要的事。而或者因種種緣力，在最近五十年、百年之間能達到此種期望，也未可知。

顧先生的古史辨，不用說是一個應著上述的趨勢和需要而產生的可寶貴的新芽。在他刊行古史辨第一、第二兩集裏，便可看出近時一輩學者對此問題的興趣和肯出力討論的情形。至於顧先生自己的見解，有胡適之先生一段話說來最清楚。（古史討論的讀後感，見收古史辨第一集。）他說：

顧先生的層累地造成的古史觀的見解，眞是今日史學界一大貢獻。顧先生自己說：「層累地造成的古史有三個意思：（一）可以說明時代愈後，傳說的古史期愈長。（二）可以說

明時代愈後，傳說中的中心人物愈放愈大。（三）我們在這裏，卽不能知道某一件事的眞確狀況，也可以知道某一件事在傳說中的最早狀況。」這三層意思，都是治古史的重要工具。顧先生這個見解，我想叫他剝皮主義，這個見解起於崔述。崔述剝古史的皮，僅剝到「經」為止，還不算徹底；顧先生還要進一步，不但剝的更深，並且還要研究那一層一層的皮是怎樣地堆砌起來的。他說：「我們看史跡的整理還輕，而看傳說的經歷卻重。凡是一件史事，應看他最先是怎樣，以後逐步的變遷是怎樣。」這種見解，重在每一種傳說的經歷和演進，這是用歷史演進的見解來觀察歷史上的傳說；這是顧先生這次討論古史的根本見解，也就是他的根本方法。

胡先生的說話如此。我對這個見解和方法，也抱著相當的贊同。不過在此並不想批評這個見解和方法之是非，及其使用的際限；我只預備根據胡先生這一番話來認辨顧先生的古史辨和晚淸今文學的異同。

上面已說過，古史辨也是一種以復古爲解放的運動，沿襲淸代今文學的趨勢而來；可是其間也確有幾許相異。當乾嘉考證學發展到最高潮的時候，盛極而衰，接著就發現很多反抗的思想，

尤著的像章實齋、方植之之類。而名物訓詁的疆土也已墾闢垂盡，於是有一部分人變而考論公羊之所謂「微言大義」。又值外患逼來，變法改制之說興，遂成晚淸之所謂「今文學」。今文學的完成，一面承襲著乾嘉經學的舊觀念，要保持孔子和經籍的尊嚴；一面採納了一輩反對派的見解，略於名物訓詁之瑣碎考據，而注重到大義的會通；一面又受了敵國外患的逼唆，急圖變法維新，卻把舊的經學來勉強裝點門面。今文學是如此般完成的。至於顧先生的古史辨，所處時代早已和晚淸的今文學家不同。他一面接受西洋新文化的刺戟，要回頭來辨認本國舊文化的眞相，而爲一種尋根究源之追討；一面又採取了近代西洋史學界上種種新起的科學的見解和方法，來整理本國的舊史料。自然和晚淸的今文學未可一概而論。即如胡適之先生所指顧先生討論古史裏那個根本的見解和方法，是「重在傳說的經歷和演進」，而康有爲一輩人所主張的今文學，卻說是孔子托古改制，六經爲儒家僞造，此後又經劉歆、王莽一番僞造，而成所謂「新學僞經」。「僞造」與「傳說」，其間究是兩樣。傳說是演進生長的，而僞造卻可以一氣呵成，一手創立。傳說是社會上共同的有意無意而無意爲多的一種演進生長，而僞造卻專是一人或一派人的特意製造。傳說是自然的，而僞造是人爲的。傳說是連續的，而僞造是改換的。傳說漸變，而僞造突異。我們把顧先生的傳說演進的見解，和康有爲「孔子改制」、「新學僞經」等說法兩兩比較，似覺康氏之

說有些粗糙武斷，不合情理，不如傳說演進的說法較近實際。而且胡適之先生還說：「崔述的古史剝皮，僅剝到『經』為止，還不徹底」，而今文學家卻在「經」的裏面，牢牢守著「今文」「古文」的一重關界，較之崔述之不徹底，只有增，沒有減。顧先生的古史剝皮，比崔述還要深進一步，決不肯再受今文學那重關界的阻礙，自無待言。

不過顧先生傳說演進的古史觀，一時新起，自不免有幾許罅漏，自不免要招幾許懷疑和批評。顧先生在此上，對晚清今文學家那種辨偽疑古的態度和精神，自不免要引為知己同調。所以古史辨和今文學，雖則儘不妨分為兩事，而在一般的見解，常認其為一流；而顧先生也時時不免根據今文學派的態度和議論來為自己的古史觀張目。這一點，似乎在古史辨發展的途程上，要橫添許多無謂的不必的迂迴和歧迷。

五德終始說下的政治和歷史那篇論文，便是一個例子。無論政治和學說，在我看來，從漢武到王莽，從董仲舒到劉歆，也只是一線的演進和生長；而今文學家的見解，則認為其間定有一番盛大的偽造和突異的改換。顧先生那篇文裏，蒙其採納我劉向歆父子年譜裏不少的取材和意見，而同時顧先生和今文學家同樣主張歆、莽一切的作偽。下面想就顧先生原文，略略提出幾點商榷，敬請教於顧先生，及當代注意此問題的學者。

一　五帝之傳說

「五帝」的傳說確是發生在戰國晚期，然而當時關於五帝傳說似乎沒有公認的一致。至於鄒衍的五德終始之運，當時好像本沒有把五帝按德分配，這一層顧先生已說過。淮南子齊俗訓也可爲顧先生說作證。而同時另有一種像如淳所謂「五行相次轉用事，隨方面爲服」的五帝說，爲呂覽十二紀及月令所載，並不與五德終始相同。（鄒衍書本有兩種，如淳此注指主運，不指終始。原文將如淳主運注誤解終始，似誤。）五德終始，是「五德之次，從所不勝」的，所以說「虞土，夏木，殷金，周火」；（見淮南齊俗訓高誘注。）而「五行相次轉用事，隨方面爲服」，是東方木，南方火，中央土，西方金，北方水，春夏秋冬相次用事的，如呂紀、月令及淮南天文訓及魏相奏議所說。照次序排列，五行始木，而火，而土，而金，而水，恰恰是五行相生，與終始的相勝說正屬相反。而且一年的春夏秋冬，天子所服，應該隨時不同，也和終始的虞土尚黃，夏木尚青，殷金尚白，周火尚赤全異。一說注重在時月的政令，而一說則注重在帝德的運移，兩說本不同。顧先生原文，好似只著眼在五德終始一派，沒有理會另一派的所謂「五行相次轉用事」。顧先生雖說：

呂氏春秋十二紀及淮南子時則訓、天文訓，俱有另一種五帝系統，但此系統決不能出現於秦及漢初。下有詳辨，玆故缺之。（附表注二。）

但在顧先生的「詳辨」未及發表以前，我們只覺顧先生是先否認了上面的呂覽、淮南，才興起下面的辨論。故如少皞在「五行相次轉用事」說的諸家裏早有，而顧先生認其爲劉歆僞造，因而不信「五行相次轉用事」說的諸家。

史記三代世表說：「余讀諜記，黃帝以來皆有年數。稽其歷譜諜終始五德之傳，古文咸不同乖異。」可徵史公所見先秦古文論終始五德之傳，也已「咸不同乖異」，非止一說了。在史公的五帝本紀裏寫定了黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜五人，不能說以前沒有其他與此不同的傳說。最難說的是國語裏也有少昊。今文學家既說劉歆割裂國語，僞造春秋左氏傳；顧先生又說「國語裏的少昊，也是劉歆僞羼」；劉歆何不羼諸左傳，偏又羼入割裂所餘之國語？此層極難說明。今文學家遇到要證成劉歆作僞而難說明處，則謂此乃劉歆之巧。或遇過分矛盾不像作僞處，便說是劉歆之疏或拙。恐不能據此以爲定讞。

以上是說鄒衍的五德終始並不分列五帝。而除史記五帝本紀外，不能斷定更沒有他種五帝的

說法。繼此我們也不能說在鄒衍以前的古史傳說沒有超過黃帝以上。

顧先生的世經前古史系統，只從史記鄒衍傳敍起。他根據史記定一鄒衍之世所共術及鄒衍自造的古史系統如下：

鄒衍所造　＝　學者共術

天地未生→天地剖判→黃帝→夏→商→周

其實史記所謂「先序今以上至黃帝，學者所共術」，是史公語，非鄒衍語；黃帝爲「學者所共術」，只是史公加注的他自己的見解，不能據此斷定在鄒衍以前沒有黃帝上面的種種古史傳說。荀子是鄒衍前的人，早已說五帝，又說太皞燧人（正論篇），說伏羲（成相篇）。孟子更在前，有「爲神農之言」的許行。秦策蘇秦說秦惠王，亦稱神農在黃帝前。莊子的人間世、大宗師也都說到伏羲，應帝王說泰氏，成玄英謂卽太皞。這些都在內篇七篇裏，也不在鄒衍之後。（原文於此諸條均未引及。至於趙策引宓羲、神農、黃帝、堯、舜，原文已見。）所以說鄒衍以前古史傳說只至黃帝爲止，也恐未必。

二　五行相勝及五行相生

宋書符瑞志說：「五德遞王，有二家之說：鄒衍以相勝立體，劉向以相生爲義。」其實五行相生，是上舉「五行相次轉用事」的說法；他們本只說時月政令，並不是說五德遞王。用五行相生來配搭上五德遞王的，在董仲舒的春秋繁露裏有過，以前有否不可考。春秋繁露第五十八爲五行相勝，第五十九卽爲五行相生。五行相生篇裏說：「東方木，南方火，中央土，西方金，北方水，天地之氣，判爲四時，列爲五行。」這些話是承呂覽、淮南而來的，便是「五行相次轉用事」的說法。而三代改制質文篇裏則把「相生」、「相勝」兩說一併採用。他說：

王者改制作科，當十二色，歷各法其正色，逆數三而復。絀三之前曰五帝，帝迭首一色，順數五而相復。

「逆數三而復」者，如黑統之前爲赤統，赤統之前爲白統，白統之前仍爲黑統。黑、赤、白共三統，黑屬水，白屬金，赤屬火；水克火，火克金，是逆數相勝的。至於「順數五而復」，則如

赤帝神農之後爲黃帝，赤帝屬火，黃帝屬土，火生土，是相生的。可徵時則、月令的相生說，和五帝德運的相勝說，在董仲舒的書裏是混幷爲一的了。董仲舒的「三統說」在「行夏之時」的需要裏造成，顧先生已明白指出。然而三統說從周後一代上推至周，更由周上推至商，還恰恰合於五行相勝的次序；而從商上推至夏，便已不合。爲這上不得不使主張三統說的人別尋其他的說法。而且黃帝土德，似乎已是固定的事，難於改動；因此主張「三統說」的人，不得不旁採「五行相次轉用事」說裏的五行相生來彌縫其闕，因此要分爲三王五帝，說逆數三而復，絀三爲五，順數五而復了。這一來早已把時則、月令一派的五行相生和帝德運移的相勝說羼合，全不是五德終始本來的舊觀了。

據上所說，五行相生的排列法，在董仲舒的書裏早已採用，不俟到劉向，更何論於劉歆、王莽。

五行始木的議論，在繁露的五行順逆、五行對、五行之義幾篇裏也屢次提到。五德終始說從土數起，而呂紀、淮南的時則、月令則從木數起。（洪範五行，一水，二火，三木，四金，五土，又自不同。）董仲舒書裏講五行，無寧說是呂覽、淮南一路的氣味多些。五德終始說的改造，似乎不用到劉歆時才發動。

三　漢爲火德及堯後

漢初尙赤一層，顧先生疑爲劉歆僞造。其實淮陰侯列傳「拔趙幟，立漢赤幟」一語，是漢初旗章尙赤之的證，不能說這是劉歆僞造的本領強，所以在「拔趙幟，立漢幟」一語裏，又偸偸暗加了一「赤」字。本來把方位配五行顏色之說，在戰國時早已盛行，所以秦襄公自以居西陲而祠白帝，漢高祖起兵，自稱赤帝子殺白帝子。民間只知秦在西方，是白帝子，楚在南方，是赤帝子，不知道朝廷禮制早是改尙水德。顧先生因疑漢初尙赤是劉歆僞造，遂疑及秦本紀、十二諸侯年表、六國表、封禪書「秦祠白帝」的話，全是作僞插入。若果如此，史記各處「秦祠白帝」的話，全是劉歆插入，何以造全史五德終始表的定本，又定秦爲閏水？這又是自造矛盾。劉歆在淮陰侯列傳裏的僞造太精密，而在秦本紀、十二諸侯年表、六國表、封禪書裏的僞造，不免又太拙劣罷？

正爲今文學家先存一個劉歆僞造的主觀見解，一見劉歆主張漢應火德，便疑心到漢初尙赤是劉歆的僞造，再推論到秦人初祠白帝也是劉歆僞造了。又見劉歆說五帝有少昊，便疑心到凡說到

少昊的書盡是劉歆僞造，便從此推及左傳、國語、呂覽、淮南、史記全靠不住了。今文學家本承著乾嘉正統經學而來，他們要講家法，他們要上復漢經師專門名家的風氣，他們因此擺脫不了門戶之見，也尚不失爲經學家一種本色；至於顧先生治古史，卻不當再走上這條路。

現在綜括說來，漢廷五德服色之議，前後凡四變：漢初尚赤，只是倉猝起事，承用民間南方赤帝、西方白帝的傳說。（東陽少年的「異軍蒼頭特起」，便是要另組織東方蒼色軍，不和南方赤色軍合作。）到後正位稱帝，因「天下初定，方綱紀大基」，未遑改制，實在也因沒有相當的學者來幹這麻煩的事，故襲秦正朔服色而主水德。這是一變。至漢武帝太初改曆，用夏正建寅，而服尚黃，主土德；因爲秦爲水德，土克水，漢承秦後，用「五行相勝」之說自應尚黃。這是再變。然而從此以後，又有一輩學者出來主張漢爲火德的。直到王莽篡漢，自居土德，火生土，已改用了「五行相生」說，是爲三變。前後共成四變。何以漢武以後一輩學者又要翻新說漢爲火德呢？這裏也有一種原因。

上面說過，董仲舒「絀三爲五，順數五而復」的學說，把五帝編配入五德，而又改用了相生說，早和本來的五德終始不同。史記五帝本紀斷自黃帝，恐也多少受董仲舒的影響。黃帝之前爲神農，便是董仲舒自周起算，上推爲「九皇」的。照五行相生順數，黃帝土德，其前神農，火生土，神農自該屬火德，故說以神農爲赤帝。史記五帝紀裏的「炎帝」，明是董子繁露裏的「赤

帝」。顧先生卻把炎帝和神農分開，說神農是黃帝以前的天子，而炎帝大約是當時諸侯中的一個。然而若是諸侯中的一個，便不該稱炎帝。顧先生的辨論本於崔述，上古考信錄謂：「要之自司馬遷以前，未有言炎帝之爲神農者，而自劉歆以後始有之。」顧先生說：「這是一個理直氣壯的駁詰，可惜不能起劉歆於地下而問之。」炎帝是否神農，我們暫勿詳論；然我們不能不懷疑炎帝之即赤帝。秦祠白帝、青帝、黃帝、炎帝，而獨缺一黑帝，似乎炎帝準即是赤帝了。而以神農爲赤帝，董仲舒春秋繁露早先司馬遷言之。在炎帝決非赤帝的論證未確立以前，崔述的駁詰，劉歆暫可勿負其責。

這是旁枝，再及正文。董仲舒於五帝轉移，早採取五行相生之說，而三王循環，仍主逆數，只因爲遷就子丑寅「三正」，主張漢該行夏時之故，上面也說及。一到太初改曆以後，曆法的爭議既決，對五行轉移的系統上，無所用其順、逆兩數之並行，所以一輩學者自然而然地走上採取一致順數的路了。因爲董仲舒的書裏，也早已似偏向於五行相生的順數一邊。上面也說過，既然採取五行相生順數的一邊，呂覽、淮南之說自當爲一輩學者所引據，而伏羲、少皞自然要加入古史系統裏來。漢書郊祀志說：「劉向父子以爲帝出於震，故包羲氏始受木德。其後以母傳子，終而復始，自神農、黃帝下歷唐、虞、三代，而漢得火。」荀悅漢紀也說：「劉向父子推五行之運，

以子承母，始自伏羲，迄於漢，宜爲火德。」這是一致採取相生順數的主張。五行始木，從呂覽、淮南到董仲舒，是一路的。至於漢爲火德，當時甘忠可、谷永一輩人似都這樣說。谷永的奏議有云：「彗星土精所生，兵亂作矣。」五行相生，火生土；彗星土精，正是代漢而起之象，故谷永推爲兵亂作；可證谷永推五行也主相生說。據此在當時據五行相生說而定漢屬火德的，決不止劉向、歆父子一家私議，更不是劉歆一人僞造。

此外還有「漢爲堯後」之說。昭帝時，眭弘上書明說：「漢爲堯後，有傳國之運。」漢是否堯後，自爲另一問題；然在昭帝時已有此說，決非以後劉歆僞造，也可斷然無疑了。總述上論：

一、五德轉移改取相生說，不取相勝說，遠在劉向前。

二、重新主張漢爲火德說，在劉向同時稍前。

三、漢爲堯後說，也起劉向前。

而五行相生，取諸呂覽、淮南一派。既取呂覽、淮南，自可有伏羲、少皞。現在爲之排列如下式：

木（伏羲）　火（神農）　土（黃帝）　金（少昊）　水（顓頊）

（帝嚳）　（堯）　（舜）　（夏）　（商）

（周）　（漢）

可見承認上三點，則少昊插入五帝裏已是必然的了。至於漢人不認秦承周而漢承秦，所以秦人不能佔一德位，這也是董仲舒以下幾乎可說是公認的理論。何以今文學家定要說劉向云云盡是劉歆假托，而把劉向以前的一切證據一概抹殺，要歸納成劉歆一人的罪狀呢？遵守今文家法的人如此說，考辨古史眞相的爲何也要隨著如此說呢？

顧先生也說：漢爲赤帝子，在新的五德終始系統裏，應當如此，因爲：

伏羲木　神農火　黃帝土　顓頊金　帝嚳水　堯木　舜火　夏土

商金　周水　秦木　漢自當爲火

這也恐錯了。秦爲木德，漢人絕少說及，並且和「漢爲堯後」一說不能貫通。以上推論，只說明少昊插入五德終始裏，決不是到劉歆時無端僞造出來，不過在劉歆手裏才正式大規模地寫定一遍；正如史記的五帝本紀，也只是到司馬遷手裏把以前傳說正式像模像樣地寫定一遍，卻不能說這全是司馬遷僞造。

現在再綜述上陳意見：

一、五帝傳說雖出戰國晚期，然鄒衍以前，古史上的傳說早有遠在黃帝以前的，不能說黃帝前的古史傳說盡出衍後。

二、鄒衍五德終始與呂覽、月令等所說五行相次用事並不同，不能併爲一談。

三、黃帝以下的古帝傳統，先秦古文頗有乖異，不能卽據史記一家否認其他的傳說。

四、秦襄公祠白帝，漢高祖稱赤帝子，乃據五方色帝的傳說，與終始五德說無涉。

五、秦尙水德，漢尙土德，始是根據五德終始以相勝爲受的說法。

六、董仲舒春秋繁露裏並採五行相勝、相生兩說，而五帝分配五德，早取相生說，已與五德終始說不同。

七、太初改曆後，學者多趨嚮改用五行相生說的一邊，乃承董仲舒而來，並非劉向創始。

八、五行相生說自呂覽、淮南五方色帝而來，本有少皞，並非劉歆在後橫添。

九、以漢爲堯後，爲火德，及主五行相生三說互推，知少昊加入古史系統決不俟劉歆始；劉歆只把當時已有的傳說和意見加以寫定。（或可說加以利用。）

十、劉歆、王莽一切說法皆有沿襲，並非無端僞造。

若根據上列見解，顧先生原文所引各種史料及疑點，均可用歷史演進的原則和傳說的流變來加以說明；不必用今文家說，把大規模的作僞及急劇的改換來歸罪於劉歆一人。

臨了，讓我引一節顧先生自己的說話作結。顧先生在古史辨第二集的自序裏說：

我承認我的工作是清代學者把今古文問題討論了百餘年後所應有的工作。就是說，我們現在的工作應比清代的今文家更進一步。從前葉德輝說：「有漢學之攘宋，必有西漢之攘東漢；吾恐異日必更有以戰國諸子之學攘西漢者矣。」我眞想拿戰國之學來打破西漢之學，還拿了戰國以前的材料來打破戰國之學，攻進這最後兩道防線，完成清代學者所未完之工。

這一篇簡率的批評，並不想爲劉歆、王莽做辨護，更不想爲東漢古文學燃死灰。也只想比西漢的今文家更進一步，本著戰國之學來打破西漢之學，（其實還是晚淸今文家的西漢之學。）也只想爲顧先生助攻那西漢今文學家的一道防線，（其實還是晚淸今文學家的防線。）好讓古史辨的勝利再展進一程。至於顧先生原文幾許積極的貢獻，本篇不想再逐一的稱譽。

（原刊民國二十年四月十三日天津大公報文學副刊第一百七十期。二十四年又收入古史辨第五册下編。）



劉向列女傳中所見之中國道德精神

予曾撰春秋時代人之道德精神篇，此篇則專拈劉向列女傳，取與前文相闡證。

宗教家信仰在人生世界外另有一世界，而此世界又非自然界。宗教家認爲人生界乃由此一世界降生，又須回到此一世界歸宿。中國古人似無此信仰。因認人生只限此一世界。縱信人死有鬼，鬼世界則僅爲人世界之延長或餘波。故孔子曰：「未知生，焉知死。」莊子曰：「善我生者乃所以善我死。」死生一貫之說，爲儒、道兩家之所同。而中國人道德精神之發揮，則爲儒家所獨擅。我所謂中國人之道德精神，亦可謂是一種善我生之精神也。何以善我生？莫要在使心安。但換辭言之，亦可謂善我死即所以善我生。因死之一剎那，同時仍卽是生之一剎那。若使我在此死之一剎那間心得安，豈非善我死仍是善我生乎？若使此一剎那間心得安，此一剎那後我心更無不安，是此一剎那之心安，卽是使我畢生心安也。故曰善我死卽是善我生。死生一以貫之，此卽

中國人最深至之一種道德精神也。

抑且自個人言，我之死，我之生命已終。而自大羣言，則人類生命固依然尚在。人之心，亦猶如我之心。我之死，我心雖無知，人之心則猶有知。若使人之生者覗我之死而覺其爲不可安，此則仍是我心之未得其所眞安也。故不善其死而死，仍不可認爲得心安。人固不可以苟生，亦不可以苟死。孔子曰：「朝聞道，夕死可矣。」若生不聞道，是苟生也。若死未當道，是苟死也。中國人之道德精神，固不有死生之別，亦曰求吾心之所安而已。則亦曰求我行之不苟而已。

此種精神，固可由學者作甚深之講究。然此種行爲，則並非由學者講究而來。愚夫愚婦，與知能行。故曰此道乃大道，此德乃同德也。我前述春秋時代人之道德精神，首先著眼於死生之際，今試再就列女傳中此等事略論之。

一　魯秋潔妻

此卽近代相傳「秋胡戲妻」之故事也。此一故事，在中國社會流傳已逾兩千年，今仍保留於戲劇中，可謂深入人心。在當時，秋潔妻以一死覓心安；而直至近代，吾人對此故事，仍爲之低

徊流連，感嘆欣賞而不置；此所謂「於吾心有戚戚」也。否則匹夫匹婦，自經於溝瀆之間者不少矣，何秋潔妻之獨不朽而常在耶？

此故事大略謂：秋胡子納妻五日而去之官。五年乃歸，路見婦人採桑，秋胡子悅之，下車休桑蔭下餐，且解橐中金，欲納之婦，婦拒不納。秋胡子至家，奉金遺母。喚其妻出，乃向採桑婦也。秋胡子大慚。其妻責以大義，遂離去，投河而死。

此故事，若就近代風俗言，似有不可解者。然當知風俗變，道德行爲可以隨而變，而人類之道德心情與道德原理則並無變。古書載異俗有父母死，掛屍林間，令飛鳥啄食之盡，則死者可升天。以今論之，此若大愚。然當知道德無愚智。若略迹論心，懸屍林間，其心亦求死者之升天，此亦一種孝心也。人子之孝其親，其心乃出於天賦，無間智愚。惟文化漸開，智識漸通，風俗轉移，所爲亦變。然亦求能善達此心而已，非有他也。故道德論居心。居心既同，則不得異俗相訾矣。

中國古代，男女婚嫁，不經當事人之自由，然固不得謂當時夫婦間遂無情愛可言也。潔妻嫁夫五日而其夫外出，守之五年，桑織以養姑，其心固日夜盼其夫之早歸。今秋胡子之歸，乃忘其妻而悅及路旁之桑婦，其妻之心傷爲何如乎？

或曰：夫苟不良，何不改嫁？在當時，亦並非無改嫁之俗。潔妻之去，曰：「妾不忍見子之改娶，然妾亦不嫁。」諒秋胡子在當時，何嘗不指天爲誓，自申無他意，以求妻之恕已。抑且秋胡子見桑婦而悅之，心雖不知是其妻，然其心所悅，則確是其妻也。人逢所悅，又知適是其妻，豈不更可悅乎？然秋胡子終不免知是其妻而心生慚疚者，以彼當時所悅，在彼心中，固謂是一路旁婦人也。新婚乍別，已五年矣。方其歸，乃悅及路旁之婦人，此爲心忘其妻矣。則宜乎秋胡子之見其妻而心慚不安也。此一心慚，亦卽是一種道德心情矣。

潔妻待其夫五年，行路一男人，悅其貌而獻之金，其心曾不爲動，其心中則僅知有夫耳。及知行路悅己者實卽己夫，若僅就事論，豈非夫之所悅卽是己之自身乎？然若就心論之，在潔妻心中，此五年來，固已若不知有己，而僅認己身爲秋胡子之妻矣。今秋胡子，乃悅一路旁婦人，非悅己妻也。此非潔妻之心之所能受。故論中國人之道德精神者，必於其內心求之，必於其內心之所深切想望期向者求之。中國人既重視此心，乃始有所謂「誅心」之論。潔妻之責其夫，亦一種誅心之論也。

中國人又有所謂「名分」觀。當知名分亦非外在，乃在於認肯此名分者之內心。古語相傳：「忠臣不事二君，烈女不事二夫。」今人不深求其旨義，遂若道德卽由名分而起，亦爲名分所規

定。然若就當事人之內心眞情言，則有甚不然者。屈子離騷，每以男女之情擬君臣，夫亦以兩者之間則誠有其相似耳。屈子在當時，亦何嘗不可去而之齊、之趙，而何必憔悴抑鬱，終以沈湘自殺乎？曰：此乃屈原之自無奈其一番對君之至忠，正猶如潔妻之自無奈其一番對夫之至情也。詩有之曰：「我心匪石，不可轉也。」彼兩人既已一往情深，一旦欲其取消己心，其所感之苦痛，乃有甚於取消己生之所受，故遂不惜一死以覓心安也。而後世人之感慨欣賞於此兩人者，夫亦曰至性眞情，自有同感耳。此非宗教，非法律，更非風俗習染；而豈得謂有一人焉，定此名分，制此禮教，而強人以必從乎？故遇此等事，實非謂之爲是一種道德精神而不可。

然此所謂人之眞性至情者，亦不如近人所言之「理性」，復不如近人所言之「感情」。此乃人類行爲之全心而發，而誠見其有不可以已者。又推之人人之心，而復見其有所同然者。故以謂之人類之性情。惟同有此性情，不必同有此行爲；故其至性眞情之流露而表達之於行爲者，遂謂之是一種道德精神也。

二　京師節女

此故事在西漢。其夫有讎，人欲報其夫而不得間。聞女仁孝，乃劫其父，使强女爲譎。女不聽，則殺父。聽之，則殺夫。計惟以身當。乃佯許諾，曰：「旦日，在樓上，新沐東首臥者，則是矣。當開戶牖以待。」還，使其夫臥他所，自沐居樓上，東首開戶牖而臥。夜半，讎家至，斷其頭持去。明而視之，則其妻之頭也。讎人哀痛之以爲有義，遂釋其夫不殺。

此故事乃與清代吳鳳之故事絕相類。吳鳳閩人，僑居臺灣，爲漢人與高山族人作通譯，高山族人絕敬愛之。高山族祖俗相傳，每年必獵人頭以祭。吳鳳戒勸之，謂汝曹所獵人頭尚多，年祭一頭，可勿再殺人。高山族聽其勸，四十餘年不殺人。而舊所獵人頭已盡，欲復殺，告吳鳳。鳳苦勸不可，乃曰：誠不得已，於某日黎晨，見有蒙紅巾行某道上者可殺，餘則愼勿殺。高山族人許之。時吳鳳年已七十餘，蒙紅巾，夜出某道，矢蝟集而死。高山族人取其頭，乃知鳳也，大悲慟。自是獵頭之風遂絕。至今臺中嘉義有廟祀吳鳳。余初履臺，臺人稱道鳳，親往其廟拜焉。

是西漢京師節女之身雖死，其一段至性眞情，實爲人類所共有；機緣觸發，仍得復演。吳鳳之所欲救，與此節女，公私雖異，其心則一。鳳之死，正如節女之復活。此心不死，則此一番道德精神即常在天壤間。此兩人，平日皆非誦詩書，論仁義，講道德。一在天之角，一在海之涯，相距兩千載，而居心行事有暗合焉；此眞所謂「易地則皆然」也。故曰人類之道德精神，實自人

類天賦之至性眞情中來也。

三　郃陽友娣

此亦漢代事。其兄與其夫爲爭葬父事，其夫與友某陰殺其兄。友獨坐死，夫會赦免，以告妻。妻曰：「嘻！今乃語我乎！」問所與共殺兄者。曰：「……已死，我獨當之。汝殺我而已。」曰：「殺夫不義，事兄之讎亦不義。」夫曰：「吾不敢留汝，願盡家中財物，聽汝所之。」妻曰：「與子同枕席，而使殺吾兄，兄死又讎不報，何面目復生。」其夫慚而去。友娣有三子女，告其長女曰：「汝父殺吾兄，義不可留，又終不復嫁矣。吾死，汝善視兩弟。」遂自經。

美國心理學家詹姆士嘗謂人類有軟心腸、硬心腸之別。中國古人所謂「惻隱之心」、「不忍人之心」之一種仁心，卽詹氏所謂軟心腸之類也。友娣不忍其兄之見殺，又不忍手刃其夫，復不忍去夫再嫁，乃終至於忍棄其三子女而自盡。故中國人之道德精神，乃多於仁至中求義盡，亦可謂是一種軟心腸之道德也。孔子曰：「仁者必有勇。」若謂軟心腸卽是弱者，是僅求義盡，不務仁至，而所謂義者亦非義矣。

四　代趙夫人

趙簡子女，襄子姊，代王夫人。簡子既葬，未除服。襄子誘代王，使廚人持斗行斟，擊殺之。因舉兵平代地，而迎其姊。其姊曰：「以弟慢夫，非義。以夫怨弟，非仁。吾不敢怨，然將奚歸！」遂磨笄自殺。此與郃陽友娣事有相類，亦可謂於仁至中求義盡也。

五　魯義姑姊

魯義姑姊者，魯野之婦人也。此事當在春秋時。齊攻魯，至郊，望見婦人抱一兒，携一兒；軍且及，棄所抱，抱所携而走。齊將追及而問之，曰：「所抱，妾兄之子。所棄，妾之子也。力不能兩獲，故棄之。」曰：「母子之親，痛甚於心，何釋己子而反抱兄之子？」曰：「己之子，私愛也。兄之子，公義也。背公義，嚮私愛，幸而得幸，國人不吾與也。子雖痛，獨謂義何！」齊將爲之按兵不攻魯。

余述中國道德精神，多舉死生之際。良以道德者，遇難處事，貴能自我犧牲。自殺，則自我犧牲最極端之例也。獨此事則難之尤難。以一母携兩兒，若自殺，則兩兒皆不保。棄己子，全兄子，較自殺爲尤難矣。中國人最重家庭道德，然當於此等處深細闡究，可悟家庭道德實非出於人類之私心。若僅知以私心關顧家庭，此可謂知有家庭，不可謂便知有道德也。

六　齊義繼母

齊宣王時，有人鬬死於道，被一創。二子兄弟立其傍。吏訊之，兄弟爭自承。吏不能決，言於相。相不能決，言於王。王曰：「皆赦之，是縱有罪。皆殺之，是誅無辜。其母當知子善惡，試召問之，聽其所欲殺活。」母泣而對曰：「殺其少者。」相曰：「少子，人之所愛。今欲殺之，何也？」曰：「少者，妾之子。長者，前妻之子也。其父疾且死，屬之於妾，曰：『善養視之。』妾曰：『諾。』今既受人之託，許人以諾，豈可以不信！且殺兄活弟，是以私愛廢公義也。子雖痛，獨謂行何！」泣下沾襟。相入言於王，皆赦不殺。

兄弟爭死，在中國社會爲屢見。如春秋時之衛二子，如東漢孔融兄弟，皆是也。抑義繼母之

難處，又對其已死之夫有不忍之心焉。其夫臨死託孤，非曰愛其兄不愛其弟也。弟有母，兄則無，故以爲託耳。今既不兩全，死弟存兄，此亦一種自我犧牲矣。兄弟名分有異，此亦義繼母之借以自慰耳。苟使己子爲兄，前妻子爲弟，諒義繼母亦不憑此全己子。此亦所謂於仁至中求義盡也。

七　魏節乳母

秦亡魏，殺魏王及諸公子。獨一公子不得，節乳母匿之。秦令，得公子者賞千鎰，匿之者罪至夷。一故臣識乳母而疑焉。乳母抱公子逃於深澤之中，故臣以告秦軍。秦軍追見，爭射之。乳母以身爲公子蔽，矢著身者數十，與公子俱死。

此事與杵臼、程嬰救趙孤有相似。惟二臣有智謀，卒全趙孤，與趙宗。節乳母以一婦人，無可爲計，終以身殉。道德惟問一心，固不論志業之成敗也。

八　梁節姑姊

梁節姑姊者，家屋失火，兄子與己子在火中。欲取兄子，輒得其子，獨不得兄子。火盛不得復入，節姑姊將自趣火。或止之，曰：「爾本欲取兄之子，惶恐卒誤得爾子，中心謂何？何至自赴火。」節姑姊曰：「梁國豈可戶告人曉。被不義之名，何面目見兄弟國人！」遂赴火而死。

昔孟子有「可以死，可以無死」之辨，可見當戰國時，尚義輕死之風已盛，故孟子及之。若梁節姑姊之事，是亦可以無死者。然其慕義強行，要可以風末俗，起懦志。近人好持高論，則此亦所謂「禮教喫人」也。唐昌黎韓氏慨乎言之，曰：「小人之好議論，不樂成人之美有如是。」所謂「欲加之罪，何患無辭」也。

九　陳寡孝婦

此事在漢文帝時。孝婦十六而嫁，未有子。其夫當行戍，囑孝婦曰：「我生死未可知，幸有

老母，無他兄弟；我不還，汝肯養吾母乎？」婦諾之。夫果死不還，婦養姑不衰。居喪三年，其父母哀其無子早寡，欲取而嫁之。孝婦曰：「夫且行，屬妾以其老母。既許之，受人之託，豈可棄哉！」養其姑二十八年，姑死。淮陽太守以聞，文帝美其行，賜之黃金四十斤，復之終身，號曰孝婦。

此後世中國節孝婦之先例也。在當時，尙無夫死不嫁之俗。孝婦深愛其夫，不忍死而背之，守節不嫁，養姑二十八年，其本心亦發於對夫之深愛耳。然較之一死以求心安者，其事爲更難矣。漢廷高其義，美其行，而加之以褒賞，此亦無可議者。後世俗薄，強女子以守節，此固不當；然有出於至情眞愛者，亦何得一弁譏之乎？

一〇　梁寡高行

此事當在戰國。梁寡婦榮於色，夫死不嫁。梁貴人多欲爭娶，不能得。梁王聞之，使相聘焉。婦曰：「貴人多求妾者，幸而得免。今王又重之。妾聞忘死而趨生，是不信也。貴而忘賤，是不貞也。棄義從利，無以爲人。」乃援鏡持刀割其鼻，曰：「王之求妾，以其色也。今刑餘之

人，殆可釋矣。」相以報。大其義，高其行，乃復其身，尊其號曰高行君子。

此事遠在陳寡孝婦前數百年。中國人不忍背死之心，無論君臣、夫婦、朋友，其事不絕書於史。蓋中國人心理，常視死生如一。故在己往往不惜一死，而對人則往往雖死不背。苟其心中長有夫，則改嫁之事，將爲苦不爲樂。當時固無守寡之禮，則若梁寡高行者，夫亦自求其心之安而已。梁君初慕其色，終大其義，此亦人心之不能無感動，而豈設爲禮教以存心喫人、殺人之謂哉！

一一　魯寡陶嬰

此事當猶在梁寡高行之前。陶嬰者，魯陶門之女。少寡，養幼孤，紡織爲產。魯人或聞其義，將求焉。嬰聞之，作歌明己之不更二也。其歌曰：「黃鵠之早寡兮，七年不雙。鵷頸獨宿兮，不與眾同。夜半悲鳴，想其故雄。天命早寡兮，獨宿何傷。寡婦念此兮，泣下數行。嗚呼哀哉兮，死者不可忘。飛鳥尚然兮，況於貞良。雖有賢匹兮，終不重行。」

此故事更簡單，僅是魯有一陶門女守寡不嫁而已。歌詩或出好事者代詠，然「死者不可忘」

一語，實道出此種道德精神之眞源。人苟能重視己心，己心又誠不忘死者，則死者雖死猶生也。故宗教必重神重天，而道德必重己重心。此心豈在遠，亦反求而得之矣。中國古人，蓋因識得此心，種種道德，皆由此心流出；而豈一家之言可以說服人，強人以必從，迫人以難能，陷人於死地，困人於絕境，而能使人從之莫悔耶？抑凡此所舉，亦皆閭巷之衆，匹婦之愚之所爲；亦豈沈溺於一家孤至之高論而不知返者耶？故講究中國人之道德精神，亦貴乎就往事之實，而反求己心之安，而不貴爲甚深之高論，以求絕俗而特出之乃始爲道德也。

又按：三國志曹爽傳注引皇甫謐烈女傳，記曹爽從弟文叔，妻譙郡夏侯文寧之女，名令女。文叔早死，服闋，自以年少無子，恐家必嫁己，乃斷髮以爲信。後家果欲嫁之，令女聞，即復以刀截兩耳。居止常依爽。及爽被誅，曹氏盡死，令女叔父上書，與曹氏絕婚，彊迎令女歸。時文寧爲梁相，憐其少，執義，又曹氏無遺類，冀其意沮，乃微使人諷之。令女歎且泣，曰：「吾亦思之，許之是也。」家以爲信，防少懈。令女竊入寢室，以刀斷鼻，蒙被而臥。其母呼與語，不應。發被視之，血流滿牀席。舉家爲之酸鼻。或謂之曰：「人生世間，如輕塵棲弱草耳，何至辛苦乃爾。且夫家夷滅已盡，守此欲誰爲哉！」令女曰：「聞仁者不以盛衰改節，義者不以存亡易心。曹氏前盛之時，尚欲保終，況今衰亡，何忍棄之！」司馬宣王聞而嘉之，聽使乞子字養，爲

曹氏後，名顯於世。

今按：夏侯令女之事，當魏晉之際，所謂「天地閉，賢人隱」之時也。且當時本無夫死守節之俗，即令女亦自知家人必迫之再嫁，斷髮之後，繼以截耳以自守。此其心，亦惟不忘故夫，有其一段無奈己乎之深愛而已。及曹氏族滅，夏侯氏家門尚鼎盛，其父母家人，尚欲望其再嫁，而令女守志不屈，至於斷鼻自毀而無悔。其告人曰：「仁者不以盛衰改節，義者不以存亡易心。」此誠所謂死生一貫而其心皎皎者。雖以司馬仲達之梟桀，亦不能不爲令女而動其敬嘉之心焉。晦盲否塞之中，得此一人，而人心續、大道存矣。然在令女，夫亦曰以深情成其決志耳，非有他所爲，尚復何譏評之可加乎？本文專拈劉向列女傳爲例，姑舉夏侯令女一事，以見此種道德精神之流演中國社會，貫徹於中國史册者，固不能以時代限之。若連類而及，則又不勝其可舉，故亦不再縷述也。

（此稿刊載於民國四十七年十一月香港人生雜誌十七卷一期）



東漢經學略論

一

晚淸經師，以白虎通爲今文寶典，覈之范曄後書，其事殊不盡然。據楊終傳：

終言：「宣帝博徵羣儒，論定五經於石渠閣。方今天下少事，學者得成其業，而章句之徒，破壞大體。宜如石渠故事，永為後世則。」於是詔諸儒於白虎觀論考同異焉。

是白虎之論，議始於終，而終所謂「章句之徒，破壞大體」者，正指今文博士言。前書夏侯勝所謂「章句小儒，破碎大道」，蓋章句始起於是時；迄於東漢之初，十四博士處無勿有章句者。獨惟古文諸經爲無章句耳。

章紀建初四年十一月詔曰：

蓋三代導人，教學為本。漢承暴秦，襃顯儒術，建立五經，為置博士。其後學者精進，雖曰承師，亦別名家。孝宣皇帝以為去聖久遠，學不厭博，故遂立大、小夏侯尚書，後又立京氏易。至建武中，復置顏氏、嚴氏春秋，大、小戴禮博士。此皆所以扶進微學，尊廣道藝也。中元元年詔書：「五經章句煩多，議欲減省。」至永平元年，長水校尉（樊）儵奏言：「先帝大業，當以時施行。」欲使諸儒共正經義。

此詔口吻，與前書劉歆移書讓太常博士儼然相似。「雖曰承師，亦別名家」，則家法與師傳本有別。若盡依師傳，歐陽尚書之後，何來復有大、小夏侯？而先帝所以猶立爲博士者，不過「扶進微學，尊廣道藝」之意。不圖諸博士專己守殘，拒絕古文諸經，使不得立於學官。而猶復不務大體，碎義逃難，章句日增。王莽時，一面增立古文諸經，一面力求減省五經章句，凡以求經學之勿趨絕途耳。東漢君臣所有志改進者亦復在是。觀楊終之奏，章帝之詔，君臣相應，其意昭然可知矣。考章帝所以然者，由其亦受古文經師之薰陶也。賈逵傳：

肅宗立，降意儒術，特好古文尚書、左氏傳。建初元年，詔逵入講北宮白虎觀、南宮雲臺。帝善逵說，使發出左氏傳大義長於二傳者。逵於是奏曰：「三代異物，損益隨時，故先帝博觀異家，各有所採。易有施、孟，復立梁丘。尚書歐陽，復有大、小夏侯。今三傳之異，亦猶是也。」帝嘉之，令自選公羊嚴、顏諸生高才者二十人，教以左氏。逵又數為帝言古文尚書與經傳、爾雅訓詁相應，詔令撰歐陽、大、小夏侯尚書、古文同異；逵集為三卷，帝善之。復令撰齊、魯、韓詩與毛氏異同，並作周官解詁。八年，詔諸儒各選高才生受左氏、穀梁春秋、古文尚書、毛詩，由是四經遂行於世。

據此，則章帝對經學上之見解，不拘拘守先漢之今文家法，豈不甚顯白乎！

章紀八年詔曰：

五經剖判，去聖彌遠；章句遺辭，乖疑難正。恐先師微言，將遂廢絕。非所以重稽古，求道眞也。其令羣儒選高才生受學左氏、穀梁春秋、古文尚書、毛詩，以扶微學，廣異義焉。

此詔亦載於袁宏後漢紀，云：「章句傳說，難以正義，恐先師道喪，微言遂絕。」此證博士有章句，乃末師之業，至於先師並不然。如歐陽尚書本無章句，尚書章句始起於小夏侯，時大夏侯尚不以爲然也。稍後以利祿之途所在，章句競起，劉歆所謂「是末師而非往古，信口說而背傳記」也。故夏侯勝明謂「章句小儒，破碎大道」，而晚淸經師則謂今文章句爲大義所萃。漢章帝詔明謂「章句乖疑，微言遂絕」，而晚淸經師則謂今文章句乃微言所傳。彼等妄意臆說如此，則何怪其奉白虎通爲今文寶典也！

晚淸今文經師之所以張大其說者，尤恃何休之春秋公羊解詁，以爲今文博士微言大義所賴以存。今按：何休公羊序云：

> 傳春秋者非一，本據亂而作，其中多非常異義可怪之論。說者疑惑，至有倍經任意，反傳違戾者。是以講誦師言，至於百萬，猶有不解；時加釀嘲辭，援引他經，失其句讀，甚可閔笑者，不可勝記也。是以治古學貴文章者，謂之俗儒。至使賈逵緣隙奮筆，以爲公羊可奪，左氏可興。斯豈非守文持論敗績失據之過哉！余竊悲之久矣。往者略依胡母生條例，多得其正。故遂隱括，使就繩墨焉。

此序何休自述注公羊之緣起。其謂「守文持論敗績失據」者，賈逵受詔列公羊、穀梁不如左氏四十事奏之，名曰左氏長義，（此出經典釋文敍錄，范傳云三十事。）章帝至使自選公羊嚴、顏高才生習左氏；故曰「敗績」也。講誦師言至於百萬，此正當時今文博士章句家法所盡然，不獨嚴、顏公羊。何氏之注公羊，特欲求勝於其時之古文經師，而彼固已爲不守今文博士家法之人矣。

范書何休傳記休爲學途轍極明晰，謂休：

精研六經，世儒無及。作春秋公羊解詁，不與守文同說。又與其師博士羊弼追述李育意以難二傳，作公羊墨守、左氏膏肓、穀梁廢疾。

清儒江藩作公羊先師考說之云：

胡毋生與董仲舒同治公羊，前漢嚴、顏之學盛行，皆董學也。胡之弟子爲公孫弘一人，餘無聞焉。爰及東漢，多治嚴氏春秋，范書儒林傳有六人，治顏氏者惟一人。至於李育，雖習公羊，不知其為嚴氏之學歟？顏氏之學歟？休與羊弼追述李育意，則無所謂嚴氏、顏氏矣。其為解詁，依胡毋生條例，至於嚴、顏則曰「甚可閔笑」，則李育之學本之子都矣。

> 董子繁露，其說往往與休不合。繁露言二端十指，亦與條例之三科九旨迥異。仲舒推五行災異之說，漢書五行志備載焉。休之解詁不用，而取京房之占，其不師仲舒可知矣。

是清儒在乾、嘉時，尚知何休公羊與董仲舒不同。晚清以何休解詁上附董氏繁露，何不一讀兩漢儒林傳與何氏之自序耶！

今考何氏之學所由與嚴、顏不同者，由其能「精研六經」，不顓顓守文，拘博士一家之法也。李育亦然。范書謂育：

> 少習公羊春秋，博覽書傳，深為同郡班固所重。頗涉獵古學。嘗讀左氏傳，雖樂其文采，然謂不得聖人深意。後拜博士。建初四年，與諸儒論五經於白虎觀，育以公羊義難賈逵，往返皆有理證，最為通儒。

是李育為學，亦兼通古今，不顓顓一家章句，故能與賈逵相往復也。班固傳稱固：

> 博貫載籍，九流百家之言無不窮究，所學無常師，不為章句，舉大義而已。

其重李育，亦因其學能博涉貫通故也。則江藩疑李育公羊乃胡母子都之傳者疑亦失之。其實嚴、顏兩家何嘗全是董仲舒之傳統！若兩家能守仲舒傳統勿失，則公羊有董氏可矣，何乃有嚴、顏。博士章句，皆所謂「末師」耳。豈得以末師之章句上推先師之微言大義，以爲果如是哉！嚴、顏非盡董氏學，李育、何休亦非盡胡母氏學也。惟一爲專家，一爲通學，其不同如此而已。

當時爲博士者，專家多，通學少，而亦未嘗無通學之士，卽如李育是也。又如張玄：

少習顏氏春秋，而兼通數家法。拜為博士。數月，諸生上言玄兼說嚴氏，不宜專為顏氏博士。光武且令還署。

爲博士弟子者，習一家章句尙患不能熟，若爲之博士者兼說數家，博士弟子一年輒科，恐不易得高第，故不樂之。光武不得不且徇諸生之意，令其還署。此可以知光武所以雖欲立左氏春秋，而以諸博士喧譁，不得不姑置勿立矣。晚淸經師乃謂兩漢十四博士家法爲孔學眞傳，眞可怪也。

東漢諸儒學最通博者，必推鄭玄。玄著發墨守、鍼膏肓、起廢疾，何休見而嘆曰：「康成入吾室、操吾戈以伐我乎！」此說良允。卽李育、何休之難賈逵，攻左氏，亦入室操戈也。不通其學，豈得相往復哉！故西漢博士之於劉歆，直「以不誦絕之」而已。李育不以不誦絕賈逵，而何

休亦謂當時博士之學「甚可閔笑」，宜其「敗績失據」，斯二人之所由異夫章句小儒也。竊謂當時經學分野，惟博士章句家法與博通大義之兩途。而大抵治今學者，以守博士章句者爲多。通古學者，以不守章句舉大義者爲多。至白虎通德論，明明主通，其有異於諸家之章句明矣。若謂會十四家博士章句而通之，此則晚清經師之狂言，漢儒無此事也。

二

晚清經師又謂東漢今古文家法絕不相混，至鄭玄注經而今文家法始失。此亦非也。大抵東漢儒生多尚兼通，其專治一經章句者頗少，而尤多兼治今古文者。此亦據晚淸分今、古言之，當時本不嚴格分別也。卽以儒林傳徵之，如孫期，「兼京氏易、古文尚書」。張馴，「能誦春秋左氏傳，以大夏侯尚書教授」。尹敏，「初習歐陽尚書，後受古文，兼善毛詩、穀梁、左氏春秋」。此皆以一人兼治後世所謂今古文之證也。其他如賈逵，「從劉歆受左氏、國語、周官，又受古文尚書於塗惲，學毛詩於謝曼卿，而以大夏侯尚書教授」。張楷，「通嚴氏春秋、古文尚書」。劉陶，「明尚書、春秋，推三家尚書及古文，是正文字三百餘事，名曰中文尚書」。此皆明文見於

列傳。至所謂「博通五經」者，尚多有之。不聞今古文相水火也。若謂今文十四博士道一風同，則五經何爲乃有十四家？且不聞治京易者必通梁丘，治歐陽書者必通大、小夏侯也。若謂古文諸經自成一系統，與今文諸經判然兩事，則何以治嚴氏公羊、京氏易者乃兼習古文尚書，治左氏春秋者又兼事大夏侯尚書乎？

然則當時固爲有今文、古文之別乎？曰：據漢人之自道，則惟尚書稱「古文」，以別於歐陽、大、小夏侯。此外如左氏春秋、毛詩皆不稱古文。杜林傳稱「於是古文遂行」，此專指古文尚書也。賈逵傳稱「由是四經遂行」，則合左氏、穀梁春秋、古文尚書、毛詩四經言之。「古文」不能並包左氏、毛詩諸端，皎然彰著矣。此外惟費直傳易號古文易，然亦不聞並稱古文尚書、古文易爲古文。由兩者各有傳授淵源，無可並合，猶之京氏易、嚴氏春秋不能並合而稱今文也。

然諸經雖不並稱，而治此諸經者，往往均稱曰「古學」。此杜林、衞宏、賈逵諸傳皆言之。「古學」者，指其異於今學，猶後世古文之別於時文矣。在東漢言之，則「今學」卽博士章句之學也。謂之今學，正猶後世之言時文。今學之必爲章句，猶之時文之必寫八股矣。何以謂今學必章句乎？孔僖傳：

自安國以下，世傳古文尚書、毛詩。長彥好章句學，季彥守其家業。

連叢子云：

長彥頗隨時為今學，季彥壹其家業，兼修史、漢，不好諸家之書。孔大夫昱謂季彥曰：「今朝廷以下，四海之內，皆為章句內學，而君獨治古義；治古義則不能不非章句；非章句內學，則危身之道也。」

此證章句爲今學矣。論衡程材篇所謂「世俗學問者，不肯竟經明學，深知古今，急欲成一家章句」也。故家法與章句，特異辭言之。名家者，即自成一經章句，稱某氏學；而此惟博士有之。

徐防傳謂：

詩、書、禮、樂定自孔子，發明章句始於子夏。漢承秦亂，經典廢絕。本文略存，或無章句。故立博士十有四家。

此證博士、家法、章句之三者爲一體矣。然其事實始石渠議奏以後，發端於小夏侯。徐防謂章句

始子夏，則無根俗說也。

章句今學出於博士，博士爲官學，故治章句者必媚上諛政。光武好圖讖，諸博士章句盡言圖讖，乃曰「章句內學」；此猶元、明以來朝廷科舉一遵朱子，則爲八股者自必闡述朱義也。而東漢治古學者則不言讖。光武問鄭興，鄭興曰：「臣不爲讖。」尹敏謂：「讖書非聖人所作，其中多近鄙別字，頗類世俗之辭。」桓譚亦言：「臣不讀讖。」三人皆治古學，皆以不言讖幾罹罪辜。故賈逵云：

光武皇帝奮獨見之明，興立左氏、穀梁。會二家先師不曉圖讖，故令中道而廢。

此孔大夫所以言「非章句內學則危身之道也」。光武圖讖，導源於王莽之符命，而王莽符命則由西漢博士諸家。公羊通三統，即是符命眞源矣，王莽何必別僞古文而後可以言符命？至禮樂制度，則莽之措施，頗有取於周官、左氏者。故若以晚清經師今古文分派之說繩之，則莽之受命代漢，大有賴於公羊今文。其變法復古，則左氏、周官古文家之意見爲多。若謂莽僞造符命，又僞造古文經，已屬矛盾。且何以東漢初年治圖讖者皆今文家，而治古學者多不與耶？

方術傳云：

> 王莽矯用符命，及光武尤信讖言，士之赴趨時宜者，皆馳騁穿鑿爭談之。自是習為內學，尚奇文，貴異數，不乏於時矣。

然則治讖必「尚奇文」，正尹敏所謂「其中多近鄙別字」也。光武令尹敏校讖，敏因其闕文增之，曰「君無口，爲漢輔」。帝召問，對曰：「臣見前人增損圖書，竊幸萬一。」故爲圖讖者每每改造字體，此正古文家所深惡也。當時所謂今學、古學之分野，率具如是，安有如晚清經師之所稱道乎？

然則治古學不爲章句，彼當何務？曰訓詁通大義是已。訓詁通大義，此不徒治古學者然，今學博士初立，未有章句，亦曰訓詁舉大義也。且古學家亦不終於訓詁舉大義而止，迄於馬融、鄭玄，亦章句矣。鄭傳謂：「鄭氏注經凡百餘萬言。質於辭訓，通人頗譏其繁。」此之「通人」，亦如大夏侯之斥小夏侯爲「章句小儒，破碎大道」矣。范氏之論曰：

> 東京學者亦各名家。守文之徒，滯固所禀，異端紛紜，互相詭激，遂令經有數家，家有數說，章句多者或乃百餘萬言。學徒勞而少功，後生疑而莫正。鄭玄括囊大典，網羅眾家，刪裁繁誣，刊改漏失，自是學者略知所歸。

范氏此論，極得鄭學眞趣。蓋鄭氏於經，成章句而不守家法。章句之勝於訓詁者，以訓詁闊略而章句完密也。家法之不如古學者，以古學會通，而家法偏守也。若謂鄭氏興而後世只有古學不知孔學，則異乎吾所聞。

（原題末學齋讀史隨筆，刊載於民國二十五年九月二十四日天津益世報讀書週刊第六十七期，筆名末學齋主。）



略述劉邵人物志

今天我要約略講一部將兩漢學術思想開闢到另一新方向之書，此卽劉邵之人物志。此書僅有兩卷，十二篇。劉邵之時代已下至三國，此書以前向少爲人注意，直至最近，始有提及。我們一看其書名，卽知此書是專討論人物的。我嘗謂中國文化傳統特別注重於人文主義，因此也特別著重講人物。如在論語中，卽曾批評自堯舜以下直到孔子當時之各類人物；孟子書亦然。中國人一向甚重視對人物之批評，此乃中國思想一特點。

因講政治教化皆需人。在漢代，政府用人必以讀書人爲條件，讀書必以通經爲條件，非讀書通經卽不得從政。此在孔孟當時，可謂僅存有此一理想；而到漢代，卻已眞在制度上實現了。政教合一，政治上之人物卽是學術上之人物，此項制度，可謂是根據了經學中之最高理論而來。但後來漢代亦趨衰亂，終至於不可收拾，此中原因何在，豈不深值時人猛省？在漢代開始時，講黃

老無爲，但亦須有理想適合之人來推行，不是隨便講黃老學的都能勝任愉快。爲何到東漢末年，產生了黃巾、董卓之亂，終於導致三國分裂？不容得當時人不覺悟到政治上之失敗，其理由即因於政治上用人之不够理想。故退一步先從人物方面作研究，庶可希望在政治上能用到合理想、合條件之人。此亦可謂是一個反本窮源的想法。劉卲人物志即根據此一時代要求而寫出。

人物志主要在討論人物。「物」是品類之義。將人分成許多品類，遂稱之爲「人物」。西方人常依職業或知識來分人物，如宗教家、醫生、律師或某類專門學者，這些都從外面職業知識分。中國人卻重在從人之內面品性道德分。此一態度，顯然與西方不同。中國人向來看重人的道德、性情，如論語中講「仁、孝」，講「聖、賢」，講「君子、小人」，此等皆是道德上字眼。漢人最講求道德，及漢代中央政府崩潰後，曹操卻提出了新鮮口號，他說：治天下，「平時尙德行，有事尙功能。」他把才幹看重在德行之上。若論曹孟德自己，就其道德論，實在太差了；然其人甚能幹，正是亂世之奸雄。在此一風氣下，更激起有思想者之鄭重注意，於是方有劉卲人物志之出現。

孟子曾云：「窮則獨善其身，達則兼善天下。」孔子亦曾說過：「道不行，乘桴浮於海。」又說：「用之則行，舍之則藏。」從個人立場講，當世界陷於絕望時，只有退避一旁，採明哲保

身之一法。但自另一方面講，世道否塞，終需要物色人才來扭轉此局面。劉卲寫人物志，並非站在私人立場著想，而是站在政府立場著想。他的意態是積極的，非消極的。因此他衡評人物，一講德性，一重才能，務求二者兼顧。換言之，衡評人物，不能不顧到其對當時人羣所能貢獻之功利一方面。若要顧到人羣功利，即需講才智。若無才智，如何能在此社會上爲人羣建立起功利？故劉卲人物志極重人之才智，但也並未放棄道德。而他書裏，也並未提到隱淪一流。這是此書一特點。

今問人之才智何由來？劉卲以爲人之才智乃來自自然，此即所謂「人性」。孟子亦是本「才」以論「性」。當三國時，才性問題成爲一大家愛討論的問題。因在東漢時，社會極重「名教」，當時選舉孝廉，孝廉固是一種德行，但亦成了一種「名色」。當時人注重道德，教人定要作成這樣名色的人，教人應立身於此名色上而再不動搖，如此則成爲「名節」了。惟如此推演，德行轉成從外面講。人之道德，受德目之規定，從「性」講成了「行」，漸漸昧失了道德之內在本原。現在世局大壞，人們覺得專講當時儒家思想，似乎已不够；於是又要將道家思想摻入，再回到講自然。認爲人之才能，應來自自然。但一講到自然，又會牽連講到鄒衍一派之陰陽家言。在先秦以前，各家思想本可分別來講；但漢以下各家思想已漸匯通，不能再如先秦般嚴格作分

別。當時人把自然分成爲「金、木、水、火、土」五行，人性亦分別屬之。卽如近代命相之說，也仍把人分「金性」、「木性」等。當時人把儒家所講仁、義、禮、智、信配入五行，變成了五性。那一性的人，其所長在何處，如木性近仁、金性近義等。直到宋代理學家們，也還作如此的分別。

但劉卲人物志並不看重那些舊德目，他書中提出了許多新意見。他說：人才大概可分爲兩等：一是「偏至之材」，此乃於一方面有專長者。如今稱科學家、藝術家等，在劉卲說來，應都屬此偏至之一類。第二是「兼材」，卽其材不偏於一方面，而能有兼長者。依近代人觀念，其人果是一文學家，若定要同時兼長科學，豈不甚難？然此等本屬西方人側重職業與知識的分法，中國人則不如此看人。人品不以知識、職業作分別。今天的我們，都已接受了西方人說法，多將人分屬於某項知識、某項職業之下，乃對劉卲所提兼材一項，驟難瞭解。

我們試再就此講下。劉卲在人物志中將人分成十二「流」。中國人所謂流品，亦卽是品類之義。此十二流乃依其人之性格言。人之「才」皆自其「性」來。如有人喜講法律，有人喜臧否人物，有人善文辭，此皆所謂才性不同。劉卲所分十二類中之第一類，稱爲「清節家」。他說如吳季札、齊晏嬰等是。因此類人稟此性，便宜做此類事，卽其才之專長在此也。其第二類稱「法

家」。此非指先秦諸子中之法家學派言。法家學派指的是一套思想，而劉卲所指則是某一類人之性格。如管仲、商鞅等，此一類人，性喜講法律制度，因此其才亦於此方面見長。第三類稱爲「術家」。如范蠡、張良等是。因於人性不同，而其所表現之才能亦不同。如管仲、商鞅，他們每能建立一套制度或法律，然遇需要權術應變處，卽見他們之才短。

前三類皆是所謂「偏至之材」。但亦有其人不止在某一類事上有用，而其才可多方面使用者。此所謂「兼材」，卽其才不限於某一方面、某一類事。劉卲言：如此之人，卽具兼材之人，乃可謂之「德」。依照劉卲如此說來，「德」自在「才」之上。但其所用德字之涵義，顯與指仁、義、禮、智爲德者有辨。劉卲又謂：若其人又能「兼德」，此種人則可謂之「聖人」。故劉卲心中之聖人，應是一全才之人，至少應是一多才之人。劉卲主張在偏至之才之上，更應注重兼材，此種人始是有德。如曹操不可託以幼主，而諸葛孔明則可以幼主相託。此因孔明兼有清節之才，而曹操不能兼。若照我們普通說法，只說曹操無道德；依劉卲講法，卽論其人有無此類之材，或說是否具有此一方面之性格。此乃劉卲思想之獨特處。

劉卲又謂：若「兼德而至」，謂之「中庸」。此處所謂之中庸，亦不同於儒家所謂之中庸。劉卲之所謂中庸者，實是兼備眾才，使人不能以一才目之，甚至不能以兼才目之。因此劉卲將人

物分爲三類，卽「聖人」、「德行」與「偏材」。中庸則是聖人。復下有「依似」，此乃勉強學之於人，而並非出自其人之本性者。此下又有「閒雜」與「無恆」。如其人今日如此，明日又不如此，便是閒雜、無恆。「依似」與「無恆」，皆不從其人之本性來，只從外面強學，故有此弊。蓋因東漢重名教，人漸向外效慕，劉氏特加矯正。然劉卲仍將德行置於才智之上。他的意見，德行應由內發，而仍必兼有才智。謂其本原乃出於人之天性，因此主張要「觀人察質」。他意謂要觀察一個人，必注重觀察其性格。此處察質之「質」字，其涵義猶不止是「性質」義，且兼有「體質」義。直至今日論人，猶有相骨、相面之說，此卽觀人之體質也。其人或厚重、或輕薄、或謹愼、或粗疏，皆從其人之體質與性質來。此種意見，實亦流傳迄今，仍爲一般人所信奉。

但「觀人察質」更有一重要處。劉卲說：看人「必先察其平淡，而後求其聰明」。此兩語實有深意。若論聖人，本卽是一聰明人，目能視，耳能聽，所視所聽又能深入玄微，這便是其人之聰明。又如同讀一書，各人所得不同，此卽其人之聰明不同。聖人便是聰明之尤者。但在看一人之聰明之外，更應察其性格之能平淡與否。此語中極涵深義。從前儒家多講仁、義、禮、智、信，把美德漸講成了名色；至劉卲時便不再講此，轉移重點，來講人之性格與其用處。人之性格

與其用處之最高者，劉邵謂是「平淡」一格。此如一杯淡水，惟其是淡，始可隨宜使其變化，或爲鹹，或爲甜。人之成才而不能變，卽成一偏至之材，其用卽有限。故注意人才而求其有大用，則務先自其天性平淡處去察看。

所謂「平淡」，應可有兩種講法：一指其人之內心講，卽其人之所好、所願望。如人都喜歡在某一方面有所表現，此人卽是不平淡。以其不平淡，因而亦只能依其所好、所想望而成一偏至之材。又如人好走偏鋒，急功近利，愛出鋒頭，此等皆是不平淡。必大聖如孔子，始是一眞平淡者。惟其平淡，故可大受，而當大任。如孔子之「毋意、毋必、毋固、毋我」及其「無可、無不可」，此卽孔子之平淡也。劉邵說：「中庸之德，其質無名。」此卽或人批評孔子所謂「博學而無所成名」也。亦可說平淡卽是不好名，不求人知。劉邵此番理論，正是針對東漢人風氣，亦可謂其乃來自道家。如老子說：「名可名，非常名。」人若成爲一個「名色」，其人亦卽只可有一種用，不能再作他用；此卽違背劉邵所謂之中庸之德矣。故劉邵意乃謂：人之至者，須能「變化無方，以達爲節」。此所謂「達」，卽是達成我們之所希望與其到達之目標之謂。我們之目標與希望，惟有其人性格到一平淡境界時，始可達到。蓋平淡之人，始能不拘一格，因應變化，故能達成其任務也。劉邵所用「平淡」二字，明是莊老思想；但其用「中庸」二字，則自儒家來。

劉邵將此儒、道二家思想配合而自創一新說，此在漢儒中甚少見。

以上講的是「聖人」，此乃承傳統觀念來。在三國時，一般人又多喜歡講「英雄」，因亂世需英雄也。如曹操嘗語劉備曰：「今天下英雄，惟使君與操耳。」即時人尚英雄之證。據劉邵人物志意見，「英」，乃指其人之聰明；「雄」，乃指其人之膽力。如張良柔弱似婦人女子，乃英而不雄；韓信則是雄而不英。然英才之人不能使用雄才，雄才之人亦不能使用英才。必求其人聰明、膽力相兼，方可謂之英雄。若不得已而必須分別論之，則英才較雄才爲高。然必兼英與雄，始可用天下英雄之才，而得建成大業也。

劉邵又從功利觀點來講人之德性，謂其最可寶貴者，應在「愛」與「敬」兩項。因凡人皆喜歡得他人之「愛」與「敬」，故此二者乃人之最高道德性格也。因若任何人能愛敬人，則能動獲人心，道無不通，如此自然所遇無不順利。故劉邵講道德主要乃兼功利觀點講。他說如「仁」字，在單獨講時是好的；但合起來講，則仁不如「明」。若其不明而僅有仁，則成無明，此說實亦有理。故孔子講「仁」必另加上一「智」字。後人太偏講道德，便失卻孔子仁、智兼重之義。仁、智必相兼，聰明與平淡二者亦必相兼，此皆劉邵論人物之重要點。

再說「平淡」二字。平者如置放任何一物，放平處便可安頓，放不平處則不易得安頓。淡則

能放進任何物，而使其發生變化，不致拘縛在一定格上。總之，平淡之性格可使人之潛在性能獲得更多之發現與成就。劉氏因此又說：「學」雖可使人成材，然成於此，卽失於彼。此顯然是道家義。劉氏又頗看不起「恕」字，彼意若其人自己心上有了毛病，如何能「推己及人」？故說「學不入道」，又說：「恕不周物」。這是他對儒家義之修正。

劉邵人物志一書，其中所涵思想，兼有儒、道、名、法諸家，把來會通，用以批評、觀察人物。依劉邵理論，把道德、仁義、才能、功利、諸觀點都會通了，用來物色人材以爲世用。此種講法，頗與宋、明儒所講德性之學只注重在個人內部之正心、誠意方面者並不全相同。所惜是後人沒有將劉邵此一套學問更向前推進。此在劉邵思想本身，自然也有缺點：一是劉邵只注意觀察人物，卻不注意在各人之修養方法上。二是劉邵所講，專注意在政治場合之實用上，他的眼光，已就陷於一偏。這可證明劉邵還是兩漢以來單注意政治實用一方面的思想傳統。

我自己很喜愛劉邵此書，認爲他提出「平淡」二字，其中卽有甚深修養工夫。在我年輕時讀人物志，至「觀人察質，必先察其平淡，而後求其聰明」一語，卽深愛之，反覆玩誦，每不忍釋；至今還時時玩味此語，彌感其意味無窮。

（民國五十年在香港大學講）



葛洪年譜

病中讀抱朴子，聊譜其年歷行事。時民國三十五年春客成都。

晉武帝太康四年　葛洪生

按：抱朴子外篇：「吳失，余生於晉世。」據後太安二年洪年二十一，推知應生在此年。

又按：晉書葛洪傳：「洪父悌，吳平後入晉爲邵陵太守。」抱朴子外篇自敍：「卒於官。洪者，君之第三子。生晚，爲二親所嬌饒。」

惠帝元康五年　洪年十三

按：自敍：「年十有三而慈父見背，饑寒困悴，躬執耕穡。又累遭兵火，典籍蕩盡，負笈行假，伐薪賣之，以給紙筆。」

元康八年　洪年十六

按：自敍：「年十六，始讀孝經、論語、詩、易，貪廣覽，於衆書乃無不覩。」

太安元年　洪年二十

按：晉書葛洪傳：「從祖玄，吳時學道得仙，號葛仙公。以其鍊丹秘術授弟子鄭隱。洪就隱學，悉得其法。」抱朴子內篇金丹：「昔左元放於天柱山中精思，而神人授之金丹仙經。會漢末亂，不遑合作，而避地來渡江東，志欲投名山以修斯道。余從祖仙公又從元放受之。凡受太清丹經三卷，及九鼎丹經一卷，金液丹經一卷。余師鄭君者，又於從祖受之，而家貧無從買藥。余親事之灑掃，積久，乃於馬蹟山中立壇盟受之。幷諸口訣訣（下訣字疑衍。）之不書者。江東先無此書，書出於左元放。元放以授余從祖，從祖以授鄭君，鄭君以授余，故他道士了無知者也。然余受之已二十餘年矣，資無擔石，無以爲之，但有長歎耳。」又抱朴子內篇遐覽：「昔者幸遇明師鄭君，於時雖充門人之灑掃，既才識短淺，又年尙少壯，意思不專，俗情未盡，不能大有所得，以爲巨恨。鄭君時年出八十，性解音律，善鼓琴，閑坐。他弟子皆親僕使之役，採薪耕田，唯余尫羸，不堪他勞，常親掃除，拂拭牀几，磨墨執燭，及與鄭君繕寫故書而已。鄭君本大儒士，晚而好道，猶以禮記、尙書教授，弟子五十餘人，惟余見受金丹之經。太安元年，知季世之亂，江南將鼎沸，乃負笈持仙藥之撲，將入室弟子東

投霍山，莫知所在焉。」據此，知洪受學鄭隱，當在二十以前十六以後之數年中。鄭隱善鼓琴閒坐，此乃當時修道者所共，如嵇叔夜信長生亦擅琴是也。至洪所受之丹術，自左元放以來四傳，既云「不遑合作」，又稱「家貧無從買藥」，又曰「貧無擔石，無以爲之」，則雖有其書，迄無親驗之者。後人傳左元放、葛仙翁故事，證以葛書，知皆不實矣。

太安二年　洪年二十一

按：晉書洪傳：「石冰作亂，吳興太守顧秘爲義軍都督，與周玘等起兵討之，檄洪爲將兵都尉。攻冰別率，破之，遷伏波將軍。」自敍：「昔太安中，石冰作亂，義軍大都督邀洪爲將兵都尉。累見敦迫，遂募合數百人，別戰斬賊小帥，多獲甲首，於是大都督加洪伏波將軍。」又御覽三百二十八引抱朴子外篇：「昔太安二年，京邑始亂，石冰屯於建業。宋道衡說冰求爲丹陽太守，到郡，發兵以攻冰，召余爲將兵都尉。余年二十一，見軍旅，不得已而就之。宋侯不能用吾計，數敗。吾令宋侯從月建，住華蓋下，遂收合餘燼，從吾計，破石冰焉。」今按：據御覽此條，知本年洪二十一。

永興元年　洪年二十二

按：晉書洪傳：「冰平，洪不論功賞，徑至洛陽，欲搜求異書，以廣其學。」自敍：「事

平，洪投戈釋甲，徑詣洛陽，欲廣尋異書。正值大亂，半道而還。」今按：石冰平在今年。

光熙元年　洪年二十四

按：晉書洪傳：「洪見天下已亂，欲避地南土，乃參廣州刺史嵇含軍事。及含遇害，遂停南土多年。征鎭檄命，一無所就。」自敍：「洪詣洛陽，正遇上國大亂，北道不通；陳敏又反於江東，歸途隔塞。會有故人譙國嵇居道，見用爲廣州刺史，乃表請洪爲參軍。利可避地於南，黽勉就焉。見遣先行催兵，而居道於後遇害，遂停廣州。頻爲節將見邀，用皆不就。」

今按：嵇含爲廣州刺史，未赴，遇害在今年。晉書嵇含傳，含字「君道」，此作「居道」，乃字譌。

又按：晉書洪傳：「洪又師事南海太守上黨鮑玄。玄亦內學，見洪，深重之，以女妻洪。」洪傳玄業，兼綜練醫術，不知在何年。晉書敍於石冰亂前，今姑改繫於此。或尚稍後，未可知。

愍帝建興三年　洪年三十三

按：晉書洪傳：「後還鄉里，禮辟皆不赴。元帝爲丞相，辟爲掾，以平賊功，賜爵關內侯。」

今按：元帝爲丞相在今年。洪不知何年自廣川還，其爲元帝掾屬，當在此年。

元帝建武元年　洪年三十五

按：自敍：「洪年十五六時，所作詩賦雜文，當時自謂可行。至於弱冠，更詳省之，殊多不稱意。洪年二十餘，乃計作細碎小文，妨棄功日，未若立一家之言，乃草創子書。會遇兵亂，流離播越，有所亡失。連在道路，不復投筆。十餘年，至建武中，乃定凡著內篇二十卷，外篇五十卷，碑頌、詩賦百卷，軍書、檄移、章表、箋記三十卷，又撰俗所不列者爲神仙傳十卷。又撰高尙不仕者爲隱逸傳十卷。又抄五經七史百家之言，兵事方伎短雜奇要三百一十卷。別有目錄。」又曰：「既洪著自敍之篇，或人難曰：『昔王充年在耳順，道窮望絕，懼身名之偕滅，故自紀終篇。先生以始立之盛，值乎有道之運，何憾芬芳之不揚，而務老生之彼務。』洪答云云。」又自敍：「江表書籍不具，昔故詣京師，正值大亂，半道而還，每自嘆恨。今齒近不惑，素志衰頹，但念損之又損，爲乎無爲。」據諸上引，知洪撰抱朴子，殆在此時。故既曰「以始立之盛」，又曰「齒近不惑」也。淸四庫提要謂洪乞爲勾漏令後退居羅浮山所作，誤矣。

又按：抱朴子金丹：「洪受書於鄭君，已二十餘年矣。」若以洪十八、九歲受書，再過二十餘年，當逾四十。是其所爲自敍，雖在三十五歲時，而其內、外各篇文，則容有隨後增成

者。又據其神仙傳自序，則在內篇既成之後，因其弟子滕升問神仙有無而作。

又按：自敍：「洪考覽奇書，既不少矣。率多隱語，難可卒解。道士弘博洽聞者寡，而意斷妄說者眾。至於時有好事，欲有所修爲，倉卒不知所從，而意之所疑，又無足諮。今爲此書，粗舉長生之理。其至妙者，不得宣之於翰墨。蓋粗言較略以示一隅。世儒莫信神仙之書，不但大而笑之，又將謗毀眞正。故予所著子，言黃白之事，名曰內篇。」今按：洪著內篇既在盛年，特因多覽奇書，故乃粗言其理，非謂親有所試，確有所驗也。神仙黃白又與長生之理不同，洪蓋信有此術而姑記其所得於考覽者而已。後世乃以爲洪果尸解得仙，其妄可知。

又按：自敍：「洪少有定志，決不出身。念精治五經，著一部子書，令後世知其爲文儒而已。後州郡及車騎大將軍辟，皆不就。薦名瑯琊王丞相府。昔起義兵，賊平之後，了不修名詣府論功。晉王應天順人，撥亂反正，結皇綱於垂絕，修宗廟之廢祀；念先朝之滯賞，並無報以勸來。洪隨例就彼，庚寅詔書，賜爵關中侯，食勾容之邑二百戶。」今按：此處稱「晉王」，又稱「先朝」，可證洪封關內侯必在元帝時。元帝在位六年，建武元年丁丑，大興三年庚辰，此云「庚寅」，或是「庚辰」之譌。

成帝咸和元年　洪年四十四

按：晉書洪傳：「咸和初，司徒導召補州主簿，轉司徒掾，遷諮議參軍。干寶深相親友，薦洪才堪國史。選爲散騎常侍，領大著作。洪固辭不就，以年老欲煉丹以祈遐壽，聞交阯出丹，求爲勾漏令。帝以洪資高不許。洪曰：『非欲爲榮，以有丹耳。』帝從之。洪遂將子姪俱行，至廣州，刺史鄧岳留不聽去。洪乃上羅浮山煉丹。岳表補東官太守，又辭不就。在山積年，優遊閒養，著述不輟。後忽與岳疏云：『當遠行尋師，剋期便發。』岳得疏往別，而洪坐至日中，兀然若睡而卒。岳至，遂不及見。時年八十一。」今按：此記洪應王導之辟而卒敍之云云也。

又按：道藏本關尹子有葛洪序，云：「洪體存蒿艾之質，偶好喬松之壽，知道之士，雖微賤必親也，雖夷狄必貴也。後遇鄭君思遠，屬洪以尹眞人文始經九篇，洪親受之。」下題咸和二年五月朔。今考洪幼師鄭隱，豈得云「後遇」。隱之去霍山，下至咸和二年，亦已二十五年矣。關尹既僞書，此序亦後人僞撰也。鄭思遠，洞仙傳謂其師葛孝先，入廬江馬蹟山，蓋即鄭隱之字。

咸和五年　洪年四十八

按：通鑑：今年五月，鄧岳始領廣州刺史。洪之乞爲勾漏令，將子姪南行，尙當在後。

咸康二年　洪年五十四

按：晉書鄧岳傳：「咸康三年，岳遣軍伐夜郎，破之。加督寧州，進征虜將軍，遷平南將軍，卒。弟逸監交、廣州，建威將軍，平越中郞將，廣州刺史假節。」今考帝紀，伐夜郎事在咸康二年十月，非三年。鄧岳卒年史不著。惟查通鑑，康帝建元元年，以庾冰都督荊、江、寧、益、梁、交、廣七州。穆宗永和三年春，林邑王文攻陷日南，殺日南太守夏侯覽，檄交州刺史朱蕃，請以郡北橫山爲界。文去，蕃使督護劉雄戍日南。秋，林邑復陷日南，殺劉雄。四年，林邑寇九眞。五年，桓溫遣督護滕畯帥交、廣之兵擊林邑王文於盧谷，爲文所敗，退屯九眞。似鄧岳之卒，尙在康帝前，其弟逸亦不久去位。若如洪傳，洪壽八十一而卒，應在哀帝興寧二年，鄧岳決不至是尙在。今旣知洪先鄧岳卒，則其壽殆不出六十也。寰宇記一百六十引袁彥伯羅浮記作葛洪卒時年六十一，若果可據，應爲康帝建元元年；其時鄧岳殆已卒，洪決不在人世。此亦本晉書本傳譌「八」爲「六」耳，未足據。後人以洪治養生神仙之術，故晉書本傳謂其「八十一而卒」，又謂其旣死，「顏色如生，體亦柔軟，舉屍入棺，甚輕如空衣，世以爲屍解得仙云」。然要之其壽最高當不過六十，則絕無疑者。至其煉

丹未就，則傳已明言之，可不復詳論也。

（此稿成於民國三十五年春，載於五十八年三月大陸雜誌三十八卷五期。）



魏晉玄學與南渡清談

政治無出路，激起莊老個人思想的復活。但個人思想盛行，則政治更無出路。因此儒學衰而道學盛，濟其偏者必爲法家。西漢初年高、惠、文、景，號爲治本黃老，然蕭何造律，一本秦之九章。曹參承其前規。文帝亦好刑名，景帝更然。故太史公以老子、韓非同傳，正係指對當時之實相而發也。東漢末葉，朝野競趨個人主義，權謀勢詐，乘之紛起。政府若求整飭社會，則必用嚴法峻刑以爲繩束。然當政者重法治，在野者趨消極，依然是道、法平分天下之局勢。東漢之法家思想，可以崔寔政論爲代表，道家則以仲長統樂志論爲代表。曹操、諸葛亮等承崔寔，而阮籍、嵇康等則承仲長統。一方是循名責實，一方是樂志肆意。當時經學大師亦受道、法影響。馬融絳帳傳經，弟子集帳前，家伎居帳後，歎息謂友人曰：「古人有言：左手據天下之圖，右手刎其喉，愚夫不爲。所以然者，生貴於天下也。今以曲俗咫尺之羞，滅無貲之軀，殆非老莊所爲。」

是馬融已顯然為一位道家化的經學家，而鄭玄則是一法家化的經學家。

及孔融起，遂確然開了一種新風氣。雖仍守儒家面目，實際是以道、法為底裏。時當天下大亂，個人主義益奔放不可收拾，曹操、諸葛亮皆不得不以嚴刑峻法為規束；直到兩晉，法家思想整個支配了政治的上層。但政府儘管尚法治，在野知識份子仍是各行其道，道家思想則支配了整個文化界。曹操、司馬懿兩家，以權術詐謀取天下，在上者既不能光明磊落，大服人心，愈講法治，愈足以激起在下者之消極與放蕩，從此玄學遂大盛。王弼、何晏倡於前，阮籍、嵇康繼其後，向秀、郭象承其末。此為魏晉之際玄學演進之三大宗。

何晏、王弼，乃魏晉之際玄學開始的大學者。何晏曾作論語集解。晏乃曹家外戚，同曹爽死於司馬氏之手。今傳史籍，對何晏頗多詆毀，殆其政敵之誣辭。何晏實並不是一壞人，清儒錢大昕潛研堂集曾為辯護。今即據論語集解一書研究其思想，亦尚不失儒者榘矱，此後乃列入十三經注疏中，歷代相承。看輕其人格，卻不能排斥其著作。實則此書亦非何晏一人所作。除何晏外，尚有鄭沖、荀顗、曹羲、孫邕四人。曹羲為曹爽弟，曾作三書戒諸弟驕縱；史稱其諷刺曹爽，亦史書曲筆，如此始能加深曹爽之罪惡，其實並無明據。且當時史臣，亦只能說曹爽壞話，仍不得不承認曹羲是一正人君子。荀顗為荀彧之子，史稱其「性至孝」，又稱其「明三禮」。又其弟荀

粲，時稱「粲諸兄並以儒術論議」，則可見荀顗確是一儒者。荀顗曾與鍾會辨易無互體說，又與扶風王駿辨仁孝孰先。論語：「孝弟也者，其爲仁之本與。」若以「爲」作「是」字解，此爲孝先而仁後。若解作「孝弟爲行仁之本」，「爲」作「做」字解，則是仁居孝先。當時爭論在此。可見顗議論亦全關於儒學。後爲晉代開國大臣，史稱其「無質直之操，爲當時所輕」，又稱其「意思縝密」。可見其私人道德高，而在政治上則謹小愼微，苟合取容。鄭冲乃一平民出身，史稱其「清恬寡欲，耽玩經史」，可見其亦是一純粹學者。史又稱其「雖位階臺輔，而不與世事」，又可見其做大官而不與聞政事。只孫邕不知其詳。今疑曹羲、荀顗、鄭冲諸人私德均不壞，何晏共此諸人同事論語集解，「集諸家訓詁之善者，義有不安，輒改易之」，若果晏之私德，如今傳史籍所載，何能與此諸人爲友，共成此儒學大業？何晏見殺，正以其預聞政治。司馬氏作風，一面極力尊崇仁孝之士，借重其私德，以籠絡人心，如王祥、鄭冲一流是也；另一面則務要此等人不干預政治，俾其一家恣意篡竊。鄭冲、荀顗得守令名以終，何晏蒙惡名而死，皆由此故。三國志乃晉代人所作，受當時政潮影響，歪曲史實，未可輕信。今觀論語集解，議論去取多平允，尚不失爲儒學功臣。與其認何晏爲道家，不如認其爲儒家，還較允愜。

王弼之學，細加研究，亦可說其是一儒家。他的易注，更是儒學大功臣，與何晏論語集解同

列十三經註疏，而影響功績更爲遠大。後人稱：「王、何之罪，浮於桀紂。」此亦有爲而發，不足爲定評。裴徽謂王弼曰：「無者，誠萬物之所資，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？」王弼曰：「聖人體無，無又不可訓，故不說。老子是有者，故恒言無，所不足。」此言孔子聖人，已到「無」的境界，只因「無」不可以爲訓，故不肯正言。老子尚未能達「無」的境界，故恆講「無」，正是他之所仰慕。可見王弼評量老子，置於孔子之下。何晏嘗謂：「聖人無喜怒哀樂。」史稱其論甚精。王弼則與何晏持異見，以爲：「聖人茂於人者，神明也；同於人者，五情也。神明茂，故能體沖和以通無。五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。」此一見解，實與宋儒程明道定性篇相差不遠。根據上引兩節，知王弼並不專崇莊老。莊老不要喜怒哀樂，孔子雖有喜怒哀樂，但應物而無累於物，所以孔子境界尤高於莊老。王弼爲一代大學者，惟從莊老方面去瞭解孔學，此亦有故。儒家本不免偏重於人生現實部份，對於宇宙萬物，人生以外的大環境，未免少注意些。莊老思想正可彌補儒家這一面的缺點。漢代經學家雜糅儒、道，把陰陽五行來分析宇宙萬物，其說漫衍無歸宿，直到鄭玄不免。自經王充論衡，對此等附會迷信之談，大加攻擊，在此方面早有另闢新途徑之必須，但又不能避卻宇宙萬物而不談。王弼則擺脫漢儒舊纏縛，回到戰國，本莊老初意來說

宇宙萬物之起源，故曰：「無者開物成務，無往不存。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。」從此理論上便擺脫了兩漢四百年經學五天帝主宰天運的舊說。王弼特地註周易，正爲要把周易的宇宙論來代替前漢經學家五天帝主宰的宇宙論。因此王弼認爲只有莊老思想轉與周易相近，只有從莊老入手轉可入得孔學。這是王弼特地講莊老「無」的哲學之微意。此等見解，從兩漢經學傳統言，實發前人所未發。因此不僅王弼的周易註出世而漢易遂衰，實是王弼的新宇宙論出世而兩漢經學上舊的宇宙論亦告解體。此乃王弼在學術思想史上的大貢獻。前漢人以陰陽家學說講孔學，現在王弼、何晏則以莊老思想講孔學。此事王弼開端，而何晏承流贊揚，我們不妨稱之爲魏晉時代之新儒學。此下向、郭解莊，依然承襲王、何。直到東晉孫盛著老聃非大賢論，尙謂：「唐虞不結繩，湯武不揖讓，因時制宜也。老子執古之道，以御今之有，執今之有，以絕古之風。」這又完全以歷史學家的眼光來批評老子，可說他仍是王、何學的餘響。故由王、何以下，如郭象、孫盛，都非全尊莊老，都置莊老於孔子之下。此爲魏晉學術的正宗思想。後人一誤於史書之歪曲事實，以正爲邪；二誤於讀書不精，橫議先賢，以王、何爲道家張目；其實都錯了。

王、何開始以莊老學來講孔子，流風所被，卻不免叫人推挹莊老在孔子之上，這就成爲魏晉

之玄學。嵇康、阮籍是此種轉變之主要人物。當時司馬氏政權，一面籠絡私德很高的賢士，來隱蔽其惡化政治的醜相；一面又不願正人君子干預政事，以便為所欲為；因此逼得一般學者都意態消極，趨向莊老。此非王、何之罪，而實是司馬氏之罪。司馬氏當時提倡私人道德，實際不啻提倡人藏頭、掩面、虛偽，做假君子。阮籍、嵇康在這種虛偽空氣籠罩下激發，使他們決意轉向莊老。莊老本來反對儒家之禮。老子說：「禮者，忠信之薄而亂之首也。」他們認禮為文飾虛偽，而尚質樸，尚率真。東漢以來，社會早走上虛偽文飾之途。曹氏、司馬氏篡竊相承，醜態百出，更令有心人深惡痛疾。又自郭泰、許靖提倡人倫，臧否人物，社會上交朋接友，彼此推尊，漸成風氣，因此朋黨交遊虛文末節，更充滿了整個社會。朱穆絕交論，劉梁破羣論，都想針對其弊而施匡救；但積重難返，直到魏晉之際，上下虛偽成習。阮籍目擊此種狀況，遂要破棄禮法，放浪人間，自稱「禮法豈為吾輩設」。其言論行迹，容有過激；其心情懷抱，實亦可悲，而且可敬。史稱阮籍：「性至孝，母死，適與人弈，不輟如故。及葬，尚食一蒸豚，飲斗酒，直言窮矣，嘔血數升。」蓋是誠孝，而不肯崇守儒禮。因他痛惡當時那些假孝子，外守喪禮，而內心不戚，與世同污，所以故意吃酒吃肉，不遵服制。其實他內心非常哀痛，並非涼薄不孝。此處阮籍亦似有些不免誤解儒家制禮本意處。儒家制禮，本不為虛文假飾。孝子毀不滅性。古禮有云：「朝一溢

水，夕一溢米，食無算。」又曰：「親死，水漿不入口。」所以者何？由其當時悲不思食。但決不能因親喪而廢食。悲痛之餘，再不好好保養，豈不毀了身體，則更非孝道。但在悲傷時，當然不想吃。待悲傷稍過，不妨便少吃些。如此，不致餓壞身體。亦不多吃，免得悲來傷胃。只能吃即吃，而每頓吃不使多，亦沒有一定的時間限制，如此纔不致因悲傷而害了健康。故儒家制禮，實爲求合人情物理，並不爲粉飾虛假。阮籍認爲虛禮可厭，臨葬其母，尙故意大吃酒肉。不知儒家喪忌酒肉正恐悲來傷胃。阮籍就吃了這虧，一時悲從中來，正因多吃了酒肉，遂致嘔出血來。此乃因不遵禮而毀身傷性，究非中庸之道。但阮籍畢竟可算是當時一個狂者。阮籍謂「禮法豈爲吾輩設」，不知儒家之禮，正爲大忠大孝之人而設。故曰：「人而不仁如禮何，人而不仁如樂何。」現在阮籍心恨那輩不仁的假君子，自己又是一位熱心腸人，卻偏不肯講禮法，就規矩；設使孔子遇之，決不會加以非罪，反而會要加以引進的。同時阮籍又是一個不忘情於政治的人，不過目擊何晏、夏侯玄諸人受戮，內心灰頹，想作一個明哲保身之士，只好不上政治舞臺，閉口不臧否人物。但他父親又是魏氏親信。那時世方亂離，遠避都會，又不可能。故使阮籍逼成此種狂態。其所爲詠懷詩，寓意精微，爲千古文學絕唱。其內心之憤激，誠非局外人所知也。

嵇康與阮籍，性格不同，他只是一個狷者。所爲養生論，寓有極濃重的道家思想，亦可說是

一篇很近科學的長生論，與一般神仙思想不同。其與山巨源絕交書，自謂「非湯武而薄周孔，會顯世教所不容」，亦見他對現政治不滿，遂竟爲晉朝所誅。但阮籍、嵇康雖與當時政府不合，他們的文采風流，則爲世所重，蔚然成風。此後玄學興盛，嵇、阮兩人實有大功。現在再將阮、嵇與王、何一比，則其間已有很大的不同。王、何只就莊老通儒學，阮、嵇則棄儒舉就莊老。嵇、阮以後，向秀、郭象便專來註釋莊子，顯然是專尙玄虛，與王弼注易，何晏解論語，態度意境絕不同。但嵇、阮都是至情人，都是眞君子，他們的頹廢放蕩，實是受了政治和社會的影響，有激而然。我們若認王、何爲儒家，則嵇、阮雖薄周孔，崇莊老，而思想意趣仍未出儒家範圍。只因他們放蕩不羈，破壞了僅存的一點虛禮教，私人道德遂致毫無維繫；政府、社會公私俱弊，而晉室亦隨之以亡。

向秀、郭象爲人，便不能與王、何、嵇、阮相提並論。郭象注莊，多承向秀。今向書無傳，而郭注則頗完好。大體仍以儒學來糾正莊子之過偏過激。如莊子逍遙遊，明明分別鵾鵬、學鳩大小境界不同，但郭象偏要說鵬、鳩大小雖異，自得則一。莊子明明輕堯舜而譽許由，但郭象偏要說堯舜是而許由非。可見向、郭注莊，明非莊子本義。從前王、何以莊老通儒學，現在向、郭則以儒學糾莊老。然而王、何猶可，向、郭則非。何以故？莊老精義，本在對政治社會文化

流弊有深刻之譏評，而能自己超然世外。嵇、阮並不能如莊老之氣魄大，對政治社會整個大體下攻擊，但他們還有超然絕俗之概。現在向、郭則自引近人，卻把儒家理論來自掩飾，自逃遁。既不能學儒家對政治社會積極負責，又不能如莊老對政治社會超然遠避。這是兩面俱不到家。故王、何還是有規矩，還是積極的。嵇、阮雖放蕩，還是有性情；雖消極，還能超然遠俗，至少於世無大礙。向秀、郭象則是無性情的放蕩，抱着消極態度，而又不肯超然遠俗，十足的玩世不恭，而轉把儒家的理論來掩飾遁藏。當時像王夷甫一輩人，便在這種理論下自滿自得。向、郭實不足爲莊子之功臣，卻不免爲兩晉之罪人。這是元康以下向、郭時代的風氣，與正始王、何時代截然不同。世說注：「竹林諸賢之風雖高，而禮教尙峻。迨元康中，遂至放蕩越禮。」可見正始、元康應有分別，當時人是知道的。後人推本窮源，遂把王、何、嵇、阮連類同譏了。

向、郭在當時，還自有他們的一番理論。及東晉南遷，大家索性在放蕩上自娛自怡，連像向、郭般的理論也沒有了，這就成了東晉之「淸談」。淸談家還要講究自己的眞性情，而蔑視世俗之僞。他們看不起功利，不肯做一切事前事後的打算，他們認爲如是才算率眞。他們僅有這樣一種意境，也懶得組成理論寫文章。我們現在只有由世說新語中，看他們當時朝野名人的行事態度來推想他們的理論或意想。例如：「王子猷性好竹，行過吳中，見一士大夫家有好竹。主人已知子

猷當往，乃灑掃施設，在聽事坐相待。王肩輿徑造竹下，諷嘯良久。主已失望，猶冀還當通，遂直欲出門。主人大不堪，便命左右閉門不聽出。王更以此賞主人，留坐盡歡而去。」王徽之此等態度，便是當時人所謂的「率眞」。愛竹賞竹，是我眞正目的，是天性所好。但爲欲達此目的而去造訪主人，敷衍款接，這就是俗套虛僞。王子猷講究率眞，所以想看竹便徑去看竹，竹看了便走，再不願和主人相委蛇。主人先慕子猷大名，灑掃恭候，這還未免俗套虛禮，正爲子猷所不取。以後主人不堪，命左右閉門，這卻也是一番眞性情之表現，是率眞，是放達，子猷因此賞識他。這事便夠代表清談家的意味。但此種意味，清而不深，如一潭秋水，沒有波瀾壯闊魚龍出沒之觀。還不能像嵇康、阮籍，還有火烈的眞性情。清談家如盆景花卉，雖亦有生命，有意態，只根盤不大，培壅太薄，沒骨幹，沒氣魄，不好算是眞性情，因此也經不起大風浪，不能奮鬭，易爲外物所累。強要任情，反轉成爲矯情，不夠眞，不夠率。這是清談家直接向、郭以來之毛病。而且清談家的骨子裏，也還是未必眞夠清。世說注引中興書：「王徽之卓犖不羈，欲爲傲達，放肆聲色頗過度。時人欽其才，穢其行。」這恐不是王徽之一人如此，乃是當時清談家之共同面相，共同格調。如此般的莊老，如此般的玄學，實不足以滿足時人內心之眞要求，於是只有讓出佛教來指導人生。

（民國三十四年七月六日重慶中央週刊七卷二十六期）

袁宏政論與史學

一

袁宏，字彥伯，東晉人，與桓溫、謝安同時；晉書入文苑傳，以文章名世，而史學尤卓絕。宏以孤貧自拔，與並世淸談學派，風趣標致，多有扞格。蓋宏乃一儒、道兼融之學者，而確然可謂其承續儒家之大統。茲粗爲摭述其思想如次，亦足代表晉代學風之一格也。

宏文最爲後世傳誦者，厥爲三國名臣頌。其開始卽曰：

> 夫百姓不能自牧，故立君以治之。明君不能獨治，則爲臣以佐之。

此乃中國儒家傳統之政治職分論。晚明黃梨洲明夷待訪錄原君、原臣兩篇要旨，此數語正已涵括。宏之論史，其大體精神，亦由此引端。惟宏乃一衰世人物，又沉浸於當時清談學派之氛圍中，故其思想，多融會莊老道家，而究不失爲以儒術爲其思想體系之主幹。如云：

夫江湖所以濟舟，亦所以覆舟。仁義所以全身，亦所以亡身。然而先賢玉摧於前，來哲攘袂於後，豈非天懷發中，而名教束物者乎？

此謂「仁義亡身」，卽莊子外篇駢拇之旨也。然宏雖承認莊老一派所陳仁義亡身之事實，而其人生態度，則確然仍宗儒家，乃謂「天懷發中，名教束物」，是卽仁義發於天懷，名教本之性眞也。故使內外夾持，殺身成仁，舍生取義，其人其事，遂得不絕迹於斯世。斯正人道之可貴，不得以此轉譏於仁義。此卽中庸「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」之遺意也。故宏又曰：

身雖可亡，道不可隕。（世說文學篇注引晉陽秋）

則其取捨從違之間，辭旨凜然矣。

然宏畢竟處衰世，乃不能無取於莊老。故曰：

時方顚沛，則顯不如隱。萬物思治，則默不如語。是以古之君子，不患弘道難，患遭時難。遭時匪難，遇君難。故有道無時，孟子所以咨嗟。有時無君，賈生所以垂泣。夫萬歲一期，有志之通塗。千載一遇，賢智之嘉會。遇之不能無欣，喪之何能無慨。

史稱宏生性彊正亮直，「雖被桓溫禮遇，至於辯論，每不阿屈，故榮任不至。」斯其所以寄慨之尤深歟？

二

自晚漢以來，人物臧否，特爲時尙。宏有詠史之作，惜已不傳。世說文學篇注：「宏以夏侯泰初、何平叔、王輔嗣爲正始名士，阮嗣宗、嵇叔夜、山巨源、向子期、劉伯倫、阮仲容、王濬沖爲竹林名士，裴叔則、樂彥輔、王夷甫、庾子嵩、王安期、阮千里、衞叔寶、謝幼輿爲中朝名士。」惜其所評論，文俱不傳；隻鱗片爪，偶見於後世類書所引，（御覽四百四十七，七賢序。）仍不足以見其評騭進退之大意。史稱宏爲大司馬桓溫府記室，爲東征賦，賦末列稱過江諸名德，而獨

不載桓彝。伏滔先在溫府，與宏善，苦諫之，宏笑而不答。溫甚忿，不欲顯問。游山飲歸，命宏同載，衆爲之懼。行數里，問宏：「聞君作東征賦，多稱先賢，何故不及家君？」又宏賦不及陶侃，侃子胡奴，嘗於曲室抽刃問宏：「家公勳跡如此，君賦云何相忽？」宏雖仗捷謫，皆獲遐禍，然其不能直情徑辭，事亦可想。故又曰：

仁義不可不明，則時宗舉其致。生理不可不全，故達識攝其契。相與弘道，豈不遠哉？

故宏之自表見，僅在文史；而用心尤至者，則爲其後漢紀。至其對於當世臧否，則無可得而深論也。

三

宏之後漢紀，特多論贊，可以備見其論史之宗旨。扼要言之，厥有兩端：一曰名教，二曰性理。

「名教」二字，近起於晉，樂廣所謂「名教中自有樂地」也。宏之論史，於名教尤所重視。

其後漢紀自序有云：

夫史傳之興，所以通古今而篤名教也。丘明之作，廣大悉備。史遷剖判六家，建立十書，非徒紀事而已。信足扶明義教，網羅治體。然未盡之。荀悅才智經綸，足為嘉史，所述當世，大得治功，已矣。然名教之本，帝王高義，韞而未叙。今因前代遺事，略舉義教所歸，庶以宏敷王道，彌前史之闕。

則宏之重視名教之意可見。宏又稱名教為「義教」，名卽義也。孟子曰：「惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。」若援宏說，則惻隱羞惡，卽「天懷發中」也；立名仁義，本以為教，卽是「名教束物」矣。故立名所以見義，而名之由立，實本人心。宏又說之曰：

夫名者，心志之標榜也。故行著一家，一家稱焉。德播一鄉，一鄉舉焉。故博愛之謂仁，辨惑之謂智，犯難之謂勇。因實立名，未有殊其本者也。太上遵理以修實，理著而名流。其次存名以為己，故立名而物懟。最下託名以勝物，故名盛而害深。故君子之人，洗心行道，唯恐德之不修，義之不高。崇善非以求名，而名彰於外。去惡非以邀譽，而譽宣於

外。夫然，故名盛而人莫之害，譽高而世莫之爭。

此節最可注意者有兩語：一曰「名者心志之標榜」，可見一切人文社會名義之建立，推求本原，皆出於人類心志之自然，即所謂「天懷發中」也。其次，宏謂「太上遵理以修實，理著而名流」，則「理」者，卽是天懷發中之本。中庸曰：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」魏晉以下，喜用「理」字，而宏此處「理」字所指，卽猶是「天命」與「性」。故遵理在前，流名在後。如「博愛之謂仁」，博愛卽人之天性，亦卽是天之所命，是卽理也。遵此博愛之理，見之實事實行，乃因實立名，始謂之仁。則理卽自然，名亦自然。仁義既出於自然之性理，仁義亦何害？魏晉時人思想，大體頗求參酌莊老，而匯歸之於孔孟。宏之此說，正見當時風氣。惟宏之所造詣，較之同時，特尤見為深美耳。

四

觀於上引，闡述宏意，可由「名教」而貫通於「性理」。蓋性理卽名教之本，亦義教所歸

也。宏又曰：

夫生而樂存，天之性也。困而思通，物之勢也。愛而效忠，情之用也。故生苟宜存，則四體之重，不可輕也。困必宜通，則天下之欲，不可去也。愛必宜忠，則北面之節，不可廢也。此三塗者，其於趣舍之分，則有同異之辨矣。統體而觀，亦如天人之理也。

夫生必樂存，困必思通，愛必效忠，此皆人性自然。性出天賦，故此樂存、思通、效忠之事，皆即「天人之理」。宋儒謂「性即理」，此義魏晉人遠已言之，如宏亦其證矣。故如宏之說，即謂一切人事，一切歷史演變，皆由天理、人性爲之本原，固無不可。先秦莊老道家，特揭自然的歷史觀，反議儒家，謂儒家主張一切人文建設，皆違背自然；宏變其說，重建一種性理的歷史觀，爲儒家迴護，謂性理卽自然；若人文建設一皆本之性理，卽無背自然也。郭象注莊，亦特中此旨。惟象特玄言之，而宏之論史則實言之，然其蘄於匯通儒、道則一也。

宏又綜貫性理與名教而一言之，以推極於治道。其言曰：

夫稱至治者，非貴其無亂，貴萬物得所而不失其情也。言善教者，非貴其無害，貴性理不

傷，性命咸遂也。故治之興，所以道通羣心，在乎萬物之生也。古之聖人知其如此，故作為名教，平章天下。天下旣寧，萬物之生全也。保生遂性，久而安之，故名教之益萬物之情大也。當其治隆，則資教以全生。及其不足，則立身以重教。夫道衰則教虧，幸免同乎苟生。教重則道存，滅身不為徒死。所以固名教也。汙隆者，世時之盛衰也。而教道不絕者，任教之人存也。夫稱誠而動，以理為心，此情存乎名教者也。內不忘己，以□為身，此利名教者也。情於名教者少，故道深於千載。利名教者衆，故道顯於當年。統體而觀，斯利名教之所取也。

此處兼言「性理」與「性命」。「命」爲性之所由始，「理」爲性之所由見，非「命」則性無所禀，非「理」則性無可見，故以性理、性命並言。所貴於治道者，卽貴其不傷性理，使羣生性命咸遂，而名教則由性理而作。「保生遂性」，乃莊老所喜言，顧不知名教之與治道，卽所以使人得保生遂性也。「稱誠而動，以理爲心」，卽「率性之謂道」也。「情名教」與「利名教」，則「生知安行」與「學知利行」之別也。莊老言自然率性，其流至於反對政治與教化。在宏之意，則治與教之緣起，皆本自然天性；而其呈效於人文社會者，亦卽所以保遂其自然與天性也。

宏又一貫性理與名教而暢言之，其言曰：

夫君臣父子，名教之本也。然則名教之作，何為者也？蓋準天地之性，求之自然之理，擬議以制其名？因循以弘其教，辨物成器，以通天下之務者也。未有違夫天地之性，而可以序定人倫；失乎自然之理，而可以彰明治體者也。

然則「名」與「教」，正準之「理」與「性」而立。立君臣、父子之名而教忠教孝，人文社會之有君臣、父子之倫，正自自然生，正是因循於生理之自然也。

五

宏之爲說，又有專本於「理」字以言治化者。如曰：

夫物有方，事有類。陽者從陽，陰者從陰。本乎天者親上，本乎地者親下，則天地人物，各以理應矣。故干其一物，是虧其氣；所犯彌眾，所以寒暑不調，四時失序，蓋由斯也。

古之哲王，知治化本於天理，陶和在於物類，故道之德禮，威以刑戮，使賞必當功，罰必有罪；然後天地羣生，穆然交泰。故斬一木，傷一生，有不得其理，以為治道未盡也，而況百姓之命乎？

「天理」二字，本始樂記，而魏晉人屢言之，不俟宋儒始盛言天理也。宏謂「治化本於天理」，此卽就莊老治化當本自然之旨而轉深一層說之，斯確然見其爲儒義矣。

宏亦有專本於「性情」以言治化者。其言曰：

夫人生，合天地之道，感於事動，性之用也。故動用萬方，參差百品，莫不順乎道、本乎情性者也。故因其所弘則謂之風，節其所託則謂之流。自風而觀，則同異之趣可得而見。以流而尋，則好惡之心於是乎區別。是以古先哲王，必節順羣風而導物，為流之塗而各使自盡其業，故能班敍萬物之才以成務，經綸王略，直道而行者也。中古陵遲，斯道替矣。上之才不能以至公御物，率以所好求物。下之人不能博通為善，必以合時為貴。故一方通而羣方塞矣。夫好通惡塞，萬物之情也。背異傾同，世俗之心也。中智且猶不免，而況常人乎？故欲進之士，靡然嚮風，相與矯性違眞，以徇一時之好；故所去不必同而不敢暴，

則風俗遷矣。

宏之此節，蓋謂一切治化本原，皆當順於人之性情而善爲節導，俾使各盡所業，以共成天下之務。故治化本於天理，卽是直道而行。若背於此義，「在上者不以至公御物，而以所好求物」，此乃一種權力政治；而在下者乃仰覬上之所好而揣摩趨附以求合，此乃一種功利世習。此莊子外篇在宥所謂「將使天下之人淫其性，遷其德，而不安其性命之情」者。然此非謂人文社會卽可根本不需治化，乃謂治化之失其本原大義而致然也。

六

宏乃繼此而言爲治立法之大義，其言曰：

自古在昔，有治之始，聖人順人心以濟亂，因去亂以立法。故濟亂所以爲安，而兆衆仰其德；立法所以成治，而民氓悅其理。是以有法有理，以通乎樂治之心，而順人物之情者。豈可使法逆人心，而可使衆兆仰德；治與法違，而可使民氓悅服哉？由是言之，資大順以

臨民，上古之道也。通分理以統物，不易之數也。商鞅設連坐之令以治秦，韓非論捐灰之禁以教國，而修之者不足濟一時，持之者不能以經易世。何則？彼誠任一時之權利，而不通分理之至數也。故論法治之大體，必以聖人為準格。聖人之所務，必以大道通其法。非理分而可以成治者，未之聞也。推此以治，雖愚悖凶戾者，猶知法治所以使之得所而安其性者也。故或犯法逆順、亂倫反性者，皆衆之所疾，而法之所以加。是誓一人而千萬人悅，則法理之分得也。夫然則上下安和，天下悅服，又何論於法逆於理、理與法違哉？

宏意謂一切法制，皆當順人情，通分理。所謂「分理」者，即是人之才性各異，情趣分別，職業多歧。若能本此立法，則法固可以濟亂，可以安衆。是則非法不當重，乃逆情違理之法之不可有也。

宏既論法，又論刑，其言曰：

夫民心樂全而不能常，蓋利用之物懸於外，而嗜慾之情動於內也。於是有進取陵競之行。希求放肆不已，不能充其嗜慾，則苟且僥倖之所生，姦僞忿怒之所興。先王欲救其弊，故先以德禮陶其心。其心不化，然後加以刑辟。德、刑之設，參而用之者也。夫殺人者死，

而相殺者不已，是大辟可以懲未殺，不能使天下無殺；黥劓可以懼未刑，不能使天下無刑。故將欲止之，莫若先以德禮。夫罪過彰著，然後入於刑辟，是將殺人者不必刑也；縱而不死，則陷於刑辟矣。故刑之所制，在於不可移。禮教則不然。明其善惡，所以潛勸其情，消於未然也。示以恥辱，所以內化其心，治之未傷也。故過微而不至於著，罪薄而不及於刑也。終入辜辟，非教化之所得也，故雖殘一物之生，刑一人之體，是除天下之害，夫何傷哉？率斯道也，風化可以漸淳，刑罰可以漸少，其理然也。苟不化其心，而專任刑罰，民失義方，動陷刑網，求世休和，焉可得哉？

魏晉學者，精言刑法，宏之此論，彌見粹深。昔司馬遷謂：「申韓卑卑，循名責實，原於莊老。」若如宏所指，先之以禮教，而德、刑參用，則何致流於申韓之慘酷乎？宏亦深通莊老道家精神，乃能挽而會通之於儒術，則其識超出於韓非之徒遠矣。

宏又本此旨而言禮，其言曰：

禮，古之帝王所以篤化美俗，率民為善者也。因其自然而不奪其情，民猶有不及，而況毀禮止哀，滅其天性乎？

宏謂禮亦因乎自然，本乎天性，所見卓矣。則又焉有所謂「禮者忠信之薄而亂之首」，而又復何有乎「禮法豈爲吾輩設」之說乎？

宏又本此以言樂。其言曰：

樂之為用，有自來矣。末世制作，不達音聲之本，感物乖化，失序乎情性之宜，故雖鐘鼓不足以動天地，金石不足以感人神；因輕音聲之用，以忽感導之方，豈不惑乎？善乎嵇生之言音聲曰：古之王者，承天理物，必崇簡易之教，仰無為之理，君靜於上，臣順於下，大化潛通，天下交泰；羣臣安逸，自求多福，默然化道，懷忠抱義，而不覺其所以然也。和心足於內，則美言發於外。故歌以敍志，舞以宣情。然後文之以采章，昭之以風雅，播之以八音，感之以太和。導其神氣，養而就之；迎其悅情，致而明之；使心與理相順，言與聲相應，合乎會通，以濟其美。故曰：「移風易俗，莫善於樂。」然樂之為體，以心為主，故無聲之樂，民之父母也。夫音聲和，此人情所不能已者也。是以古人知情不可放，故抑其所通。知慾不可絕，故因以致殺。故為可奉之禮，制可遵之聲也。口不盡味，耳不極音，揆始之中，為之檢則，使遠近同風而不竭。亦所以結忠信，著不遷也。

然則禮樂皆出於自然，皆本乎情性，爲言治化者所不可忽。尤其引嵇康叔夜之言，聲無哀樂，以心爲體，和樂之興，上通天理；此皆魏晉人嘉言旨論，固不得與淸談放蕩一概輕之也。

七

宏又本禮樂而言風俗，別華夷。其言曰：

夫民之性也，各有所稟。生其山川，習其土風。山川不同，則剛、柔異氣。土風乖，則楚、夏殊音。是以五方之民，厥性不均。阻險平易，其俗亦異。況乃殊類絕域不賓之族，以其所稟受有異於人，先王故分其內外，阻以山川。夫中國，德禮陶鑄，為日久矣。有一士一民，不行先王之道，必投之四裔，以同殊類。今承而內之，以亂大倫，違天地之性，錯聖人之化，不亦弊乎？昔伊川之祭，其禮先亡，識者觀之，知其必戎。況西羌、北狄，雜居華土？嗚呼！六夷之有中國，其漸久矣！

此條因孝明納西羌降種而發。宏生值五胡侵佔中原，故言此尤沈痛。然其謂禮樂治教，當一本民

性，而民性互異，則由於山川殊域，土風異宜；此皆深爲明通之論，固非如莊老所謂建德之邦、赫胥氏之世，僅馳玄想，所能比擬矣。先秦莊老道家，一本其尊重自然之說，於治化、禮樂、法制，皆所輕反，徒遊心於有史以前無證之幻想。今宏則切據史事，既承襲莊老尊重天性自然之旨，而一一爲治化禮法開陳新義，挽以重反之於儒術。兩漢以來，剴切深明，蓋未有也。

宏又進而言政治上之物質建設，儀文節制之事。其言曰：

昔聖人興天下之大利，除天下之大患，使天下之民，各安其性命，而無夭昏之災。是以天下之民，親而愛之，敬而尊之。故爲之宮室，衛以垣牆。爲之旗旌，表以服章。自民之心，而天下所欲爲，故因而作制，爲之節文。始自衣裳，至於車服，各有品數。盡其器用，備物而不以爲奢，適務而不以爲儉。末世之主，行其淫志，崇屋而不厭其高，玄黃而未盡其飾。於是民力殫盡，而天下咸怨。

此其爲說，頗近荀卿。惟荀卿立論，似偏就政治體制言，宏則就爲政者之興利除害，得民尊親而樂爲以爲言，則較荀尤深允矣。蓋荀主性惡，旨重截天，矯枉過正，力求反道家之說，而不悟其轉陷於褊狹也。

宏又進而論治道之不能以無主，其言曰：

書稱「協和萬邦」，易曰「萬國咸寧」，然則諸侯之治建於上古，未有知其所始者也。嘗試言之，曰：夫百人聚，不亂則散；以一人為主，則斯治矣。有主則治，無主則亂，故分而主之，則諸侯之勢成矣。總而君之，則王者之權定矣。然分而主之，必經綸而後寧。總而君之，必統體而後安。然則經綸之方，在乎設官分職，因萬物之所能。統體之道，在乎至公無私，而天下均其欲。故帝王之作，必建萬國而樹親賢，置百司而班羣才，所以不私諸己，分其力任。雖富有天下，綜理不過王畿。故眾務簡而才有餘，所任輕而事不滯。秦有天下，毀廢五等，傾天下之珍，以奉一身之欲。舉四海之務，以關一人之聽。故財有餘而天下分，怨不理而四海叛。由此觀之，五等之治，歷載彌長。雖元首不康，諸侯不為失政。一國不治，天下不為之亂。故時有革代之變，而無土崩之勢。郡縣之立，禍亂實多。君無常君之民，尊卑迭而無別，去來似於過客。人務一時之功，家有苟且之計。機務充於王府，權重幷於京師。是以閨闥不淨，四海為之鼎沸。天網一弛，六合為之窮兵。夫安危之勢著於古今，歷代之君，莫能創改，欲天下不亂，其可得乎？

此因政治必戴元首，而特推眾建諸侯之美。蓋有鑒於秦、漢以來，王室積禍，故鮑敬言有「無君」之論，而宏則不爲偏激，深觀史變，而主封建。封建卽分權，卽宏之所謂「經綸」也。此後晚明大儒顧炎武、顏元之流，亦有鑒於明室之驟亡而議主封建。尋其爲論，亦無以踰乎宏之所陳也。

宏既主眾建諸侯，因亦主「弗勤遠略」。然此實非老子「小國寡民」之說，乃儒家傳統「內中國而外夷狄」之遺旨也。其言曰：

古之有天下者，非欲制御之也，貴在安靜之。故修己不求於物，治內不務於外。自小至大，自近及遠，樹之有本，枝之有葉，故郊畿固而九服寧，中國實而四夷賓。夫唐虞之盛，正朔所及，五千而已。三代建國，弗勤遠略。岐、邠、江、淮之間，習其故俗。朔野邊海之域，戎服不改。君臣泰然，不以區宇爲狹。故能天下乂安，享國長久。至於秦、漢，開其丘宇，方於三五之宅，故以數倍矣。然顧瞻天下，未厭其心。乃復西通諸國，東略海外。故地廣而威刑不制，境遠而風化不同。禍亂薦臻，豈不斯失？故域外之事興，僥倖之人至矣。

此節因論班超而發。晚近西歐帝國主義之勃興，若以中國儒家義繩之，斯亦「徼倖之人」鼓動生事，爲王道所不取。而帝國基業，亦終不可久。豈非以「地廣而威刑不制，境遠而風化不同」之所限乎？

八

宏論政權分合，國制大小，義具上引。又論君權轉移，深闡禪讓與革命之皆出於自然。其言曰：

> 夫君位，萬物之所重，王道之至公。所重在德，則弘濟於仁義。至公無私，故變通極於代謝。古之聖人，知盛衰有時而然，故大建名教以統羣生，本諸天人而深其關鍵。以德相傳，則禪讓之道也。暴極則變，則革代之義也。廢興取與，各有其會。因時觀民，理盡而動。有德之興，靡不由之。

就政治職分論其大義，則君位亦一職也。失職自當易位，此正治化之天理。在中國，固無君權神

聖、萬世一統之說；然君位既萬物所重，則君理不盡，固未可輕率而擬議之。宏之此節，因魏文代漢而發。雖曰：「君理既盡，雖庸夫得自絕於桀紂。」而謂：「漢德未衰，以不可取之實，而冒揖讓之名。因輔弼之功，而當代德之號。欲比德堯舜，豈不誣哉？」自今平心論之，宏所云云，要是當時正議，不得以近代人見解，謂其助長君權也。

宏論君位君權之轉移，其說具如上述。又論舉賢，謂：

夫帝王之道，莫大於舉賢。舉賢之義，各有其方。班爵以功，歷試而進，經常之道也。若大德奇才，可以光昭王道，弘濟生民，雖在泥塗，超之可也。

既論舉賢，又論任賢，其言曰：

夫金剛水柔，性之別也。員行方止，器之異也。故善御性者，不違金水之質。善為器者，不易方圓之用。物誠有之，人亦宜然。故肆然獨往，不可襲以章服者，山林之性也。鞠躬履方，可屈而為用者，廟堂之材也。是以先王順而通之，使各得其性，故有內外隱顯之道。為末世陵遲，治亂多端，隱者之作，其流衆矣。或利競滋興，靜以鎮世。或時難迍

適，處以全身。或性不和物，退以圖安。或情不能嘿，卷以避禍。有道之君，皆禮而崇之，所以抑進取而止躁競也。嗚呼！世俗之賓，方抵掌而擊之，以為譏笑，豈不哀哉！

宏生丁衰亂，特倡崇隱之說。伯夷之淸，伊尹之任，其有關世道一也。中國史上乃特有隱士一流，其於亂世，所以維繫世運，保全生民之元氣者，貢獻實大。若爲治者僅知任賢，而忽於尊隱，是猶知其一而昧其一耳。隱淪之風，若汲於莊老道家言爲多。宏之斯論，會通儒、道，斟酌兩盡，厥識卓矣。至於嵇康被禍，嵇紹復出，凡此之類，居亂世而不獲遂其隱退之情，而終以遭殺身之禍者，斯尤宏之所以致深慨也。

宏論舉賢，又論選善，其言曰：

夫稱善人者，不必無一惡。言惡人者，不必無一善。善不絕惡，故善人務去其惡。惡不絕善，故惡人猶貴於善。夫然，故惡理常賤，而善理常貴。苟善理常貴，則君子之道存也。善義之積，一人之身耳，非有萬物之助，而天下莫敢違，豈非道存故也！古之帝王，恐年命不長，懼季世之陵遲，故辨方設位，明其輕重，選羣臣之善，以為社稷之寄；蓋取其道存，能為天下正。嗚呼！善人之益，豈不大哉！

論語：「政者正也。」莊子曰：「受命於天，惟舜獨也正。幸能正生，以正衆生。」宏主爲政者選善以爲天下正，此亦其眞能會通儒、道以立說之一端也。

九

凡宏論政，其犖犖大端，粗備上引。宏又綜論上古以迄季漢歷代政治風俗之利弊得失，而具陳其理想。其言曰：

古之為政，必置三公以論道德，樹六卿以議庶事。百司箴規諷諫，閭閻講肆，以修明業。於是觀行於鄉閭，察議於親隣，舉禮於朝廷，考績於所涖。使言足以宣彼我，而不至於辯也。義足以通物心，而不至於為佞也。學足以通古今，而不至於為文也。直足以明正順，而不至於為狂也。野不議朝，處不談務，少不論長，賤不辯貴，先王之教也。傳曰：「不在其位，不謀其政。」「天下有道，庶人不議。」此之謂矣。苟失斯道，庶人干政，權移於下，物競所能，人輕其死，所以亂也。

此節乃有感於季漢黨錮之禍而發。誠主政治職分論者，其理想之政府，固必至此，斯在下者自將無所議於上。庶人之議，亦在上之失職有以致之。卽如近代西方民主政治之興起，苟使彼時爲政者，不失其應盡之責任，亦何致舉國騷動，王侯尊貴，一時齊上斷頭臺；而社會羣眾死者，舉國量若蕉乎？是則所謂「庶人不議」，僅以測政府盡職之所至，固非阻抑物情，禁防輿論，以便專制暴政之得以長肆於民上也。

莊老言自然，其所貴者有二：首在「順安性命之情」，次則「因應時會之變」。此二義者，雖懸百世，莫可與易。宏之論政，大率本此兩義。順性之說，前引具詳。其論因時隨變，亦有卓識。其言曰：

> 會通異議，質文不同。何邪？所遇之時異也。夫弈者之思，盡於一局；聖人之明，周於天下。苟一局之勢未嘗盡同，則天下之事豈必相襲哉？經籍者，寫載先聖之軌迹者也。聖人之迹不同如彼，後之學者，欲齊之如此，焉可得哉？故曰：「詩之失愚，書之失誣，易之失賊，禮之失煩，春秋之失亂。」不可不察。聖人所以存先代之禮，兼六籍之文，將以廣物慣心，通於古今之道。今去聖人，幾將千年，風俗民情，治化之術，將數變矣，而漢初

諸儒，多案春秋；春秋之中，復有同異；是非之倫，不可勝言。六經之道不可得詳，而治體云為遷易無度矣。昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖。諸子之言，紛然殽亂。太史公談判而定之，以為六家。班固演其說而明九流。觀其所由，皆聖王之道也。支流區別，各成一家之言。夫物必有宗，事必有主，雖治道彌綸，所明殊方，舉其綱契，必有所歸。尋史談之言，以道家為統；班固之論，以儒家為高。二家之說，未知所辦。嘗試論之曰：先王教化之道，居極則玄默之以司契，運通則仁愛之以教化。故道明其本，儒言其用，其可知也。陰陽，名，法，墨，斯乃隨時之迹，總而為治者也。後之言者，各演一家之理，以為天下法，儒、道且猶紛然，而況四家者乎？夫為棺椁，遂有厚葬之弊；喪欲速朽，亦有棄尸之患。因聖人之言迹，而為支辯之說者，焉可數哉？

蓋古之良史，莫不賅貫古今，兼通百家，然後可以立一定見，而憑之進退人物，臧否治道，以勒成一代之信史，而懸爲後世之龜鑒。孔子春秋尚矣。繼此有述，如司馬氏論六家要旨，班氏述九流得失；此皆良史之才，夫豈偶焉而已。宏之此節，蓋自附於孔子、馬、班之遺意，所謂「道明其本，儒言其用」，一部東漢紀，卽本此作。凡本篇所稱引，其論議評騭，皆此二語可以賅之。

此亦袁氏一家之言也。范曄後漢書，特汲其餘緒。而陳壽三國志，則距此尤遠。後世特以宏書有紀無傳，不獲預於正史之列，遂忽而輕之。然此乃著書體製，非關史識也。其論經籍，謂是「寫載先王之軌迹」，此卽後世所謂「六經皆史」，莊子所謂「古人之糟粕」。又曰：「六經先王之陳迹，而非其所以迹。」以此較之漢儒尊經，豈不卓出遠甚乎？夫尙論古代學術者，必先六經，次百家。司馬遷著史記，自謂聞之董生，本原春秋，其意在以史代經，而發明其所以迹。故班氏分別九流，司馬史記列六藝春秋略。則經卽舊史，史卽新經，此惟馬、班下迄於宏，抱此宏旨，而後無嗣響矣！爰就宏言，粗爲部勒。欲治中國政治思想史、中國史學史者，皆可取材。至於尙論魏晉學術思想，此尤卓然成一家之言，不當忽而不顧也。

（此稿成於民國四十四年，刊載於是年十一月民主評論六卷二十二期。）



讀文選

一

建安時代在中國文學史上乃一極關重要之時代，因純文學獨立價值之覺醒在此時期也。詩書以下迄於春秋乃及諸子百家言，文字特以供某種特定之使用，不得謂之純文學。純文學作品當自屈子離騷始。然屈原特以一政治家，忠愛之忱不得當於君國，始發憤而爲此。在屈原固非有意欲爲一文人，其作離騷，亦非有意欲創造一文學作品。漢代如枚乘、司馬相如諸人，始得謂之是文人；其所爲賦，亦可謂是一種純文學。然論其作意，特以備宮廷帝王一時之娛，而藉以爲進身之階，仍不得謂有一種純文學獨立價值之覺醒存其心中也。

我所謂純文學獨立價值之覺醒，當於魏文帝曹丕之典論論文得其證。典論論文之言曰：

蓋文章，經國之大業，不朽之盛事。年壽有時而盡，榮樂止乎其身，二者必至之常期，未若文章之無窮。是以古之作者，寄身於翰墨，見意於篇籍，不假良史之辭，不託飛馳之勢，而身名自傳於後。

此始可謂是文學獨立價值之覺醒。試以陳思王曹植與楊德祖書所言較之，便見意境迥不相侔。書謂：

辭賦小道，固未足以揄揚大義，彰示來世也。昔揚子雲，先朝執戟之臣耳，猶稱壯夫不為也。吾雖薄德，位為蕃侯，猶庶幾戮力上國，流惠下民，建永世之業，流金石之功；豈徒以翰墨為勳績，辭賦為君子哉！若吾志未果，吾道不行，將采庶官之實錄，辯時俗之得失，定仁義之衷，成一家之言。雖未能藏之於名山，將以傳之於同好。

此乃一種傳統意見，惟認經史百家言爲有價值，不認純文學作品之同樣有價值也。楊德祖答書，頗持異議，謂：

今之賦頌，古詩之流，不更孔公，風雅無別耳。脩家子雲，老不曉事，彊著一書，悔其少作。若此，仲尼、周旦之疇，為皆有諐耶？君侯忘聖賢之顯迹，述鄙宗之過言，竊以為未之思也。若乃不忘經國之大美，流千載之英聲，銘功景鐘，書名竹帛，斯自雅量素所蓄也，豈與文章相妨害哉？

足徵文章一觀念，其時已漸臻獨立，堪與功業著作鼎峙匹對矣。

文章觀念既漸臻獨立，斯必進而注意文章之獨特體性與其獨特技巧；此亦在魏文帝典論論文始發其旨。其言曰：

夫文，本同而末異。蓋奏議宜雅，書論宜理，銘誄尚實，詩賦欲麗；此四科不同，故能之者偏也。唯通才能備其體。

又曰：

文以氣為主。氣之清濁有體，不可力彊而致。譬諸音樂，曲度雖均，節奏同檢，至於引氣不齊，巧拙有素，雖在父兄，不能以移子弟。

此分文章爲四科，曰奏議，曰書論，曰銘誄，曰詩賦，是卽後世所謂散體文與詩歌辭賦之兩大類；而自詩、書以下，春秋、史記諸子百家言顧皆不預。此非文章觀念漸臻獨立之又一明證乎？文章既有獨特之體，斯必有其獨特之性，魏文帝專拈一「氣」字說之，又以音樂爲譬，於是文章遂成爲一種獨特之藝術，有其獨特之技巧。此義前人所未道，故曰純文學獨特價值之覺醒在此時也。

故魏文帝典論論文在中國文學史上，實具有莫大貢獻。文學本身具有不朽價值之明白主張，一也。開始提出文章之分體觀，又指出各體文章之主要體性，卽間接提供文章技巧之主要秘密，而遂確切奠定文學之藝術意義，二也。然建安文學之所以成其爲一種開創，亦必至是而始得以純文學作品目之者，則尚有故，請更引伸而備論之。

二

蓋建安文學之所由異於其前者，古之爲文，則莫不於社會實際世務有某種特定之應用，經史百家皆然，故古有文章而無文人。下逮兩漢，前漢有儒林，無文苑。賈、董、匡、劉皆儒生也。

惟鄒、枚、司馬相如之徒，不列儒林。是先已有文人之格，而尙無文人之稱。文苑立傳，事始東京，至是乃有所謂文人者出現。有文人，斯有文人之文。文人之文之特徵，在其無意於在人事上作特種之施用。即如上舉奏議、書論、銘誄、詩賦四者，亦多應事成篇，尙非專一純意於爲文，亦尙非文人之文之至者。其至者，則僅以個人自我作中心，以日常生活爲題材，抒寫性靈，歌唱情感，不復以世用攖懷。是惟莊周氏之所謂「無用之用」，荀子譏之，謂其「知有天而不知有人」者，庶幾近之。循此乃有所謂純文學。故純文學作品之產生，論其淵源，不如謂其乃導始於道家。如一遵孔、孟、荀、董舊轍，專以用世爲懷，殆不可有純文學。故其機運轉變，必待之東漢。至建安，乃始有彰著之特姿異采呈現也。

所謂建安文學之特姿異采，可舉魏武帝曹操述志令爲例。詔令一體，其在兩漢，莊嚴樸重，辭不風華，語忌佻易，此帝王廟堂體製也。至魏武作述志令，論其當時之地位，旣已身爲丞相，三子封侯，貴冠羣倫；其作爲令，亦以告其僚屬，正猶古者詔誥之體；而魏武乃自述平生志願身世，辭繁不殺，宛轉如數家常，自稱「欲傳道我心」，又曰「懇敍心腹，所言皆肝鬲之要」。此始成其爲一種文人之文。雖亦用之於政令，而文體實屬新創。此蓋其時風尙意態之變之影響於文運則然耳。

其次可徵建安文學之特姿異采者，可舉王粲登樓賦爲説。漢人作賦，其先特承襲戰國縱橫策士遺風，鋪張形勢，誇述榮強，所以歆動人主，別有期求。其下者，又濟之以神仙長生，歌舞醴醪，馳騁畋獵之娛，狗馬聲色之奉。大體不越於是矣。漢之初興，天下未定，其時則有蒯通之徒。逮及文、景，諸侯王驕縱，吳、梁、淮南盛招賓客，乃有鄒陽、枚乘之輩。司馬相如由蜀赴梁，遂承其風而通其術，而爲之更益閎麗。武帝嘗讀其子虛賦而善之，訪求相問，相如曰：「此諸侯之事，不足觀，請爲天子遊獵之賦。」於是乃賦上林。蓋由列國策士，轉成宮廷淸客。其所爲，主要在爲皇朝作揄揚鼓吹，爲人主供怡悅消遣；僅務藻飾，不見內心。揚雄亦蜀人，慕效其鄉先輩司馬長卿之所爲，聿來漢廷，賦甘泉，賦長楊；然已時移世易，成、哀之衰微，豈能與武帝一朝如日中天之比？無怪子雲晚而悔之，旣閣筆不復爲辭賦，乃下簾寂寂，模論語作法言，效易草太玄。是徵子雲雖擅文人之筆，而乏文人之趣。彼似不知文人之自有天地，自有園囿。章如愚羣書考索謂：「雄之太玄、法言，蓋亦長楊、校獵之流，而粗變其音節。」此評可謂苛而深矣。

東漢班孟堅繼起，時當漢室重光，乃賦兩都，其言曰：

今論者但知誦虞夏之書，詠殷周之詩，講羲文之易，論孔氏之春秋，罕能精古今之清濁，究漢德之所由。

又曰：

賦者，古詩之流也。昔成康沒而頌聲寢，王澤竭而詩不作。大漢初定，日不暇給。至於武宣之世，乃崇禮官，考文章，內設金馬、石渠之署，外興樂府、協律之事，以興廢繼絕，潤色鴻業。言談侍從之臣，若司馬相如、虞丘壽王、東方朔、枚皋、王褒、劉向之屬，朝夕論思，日月獻納；而公卿大臣御史大夫倪寬，太常孔臧，太中大夫董仲舒，宗正劉德，太子太傅蕭望之等，時時間作。或以抒下情而通諷諭，或以宣上德而盡忠孝。雍容揄揚，著於後嗣，抑亦雅頌之亞也。故孝成之世，論而錄之，蓋奏御者千有餘篇，而後大漢之文章，炳焉與三代同風。

班氏所言，意求提高漢賦地位，欲使上媲雅頌，洵所謂「攄懷舊之蓄念，發思古之幽情」矣；而究其所爲，亦不過曰揚緝熙，宣皇風，下舞上歌，蹈德詠仁，僅以爲時王昭代張大光美耳。故班

氏之自稱曰：

義正乎揚雄，事實乎相如。

子雲仕衰微之朝，而處騁頌美之辭，故曰義不正。長卿當盛德之世，而徒壯上林之樂，故曰事不實也。

繼班氏而作者，有張平子之賦兩京。尋其意趣，亦不過曰一反陋今榮古之俗，求躋大漢之德馨於上古三代之盛而已。如班、張二人之所爲，姑無論其當否，要之時過境遷，太平不復覩，則頌聲難爲繼。班、張所唱，事必中竭，無可常續，斷不能與雅頌之輔治道者相媲矣。

抑班、張之作，雖曰思古懷舊，力追昔人之前軫，而實有其開新之一面。前漢諸賦，大體多在鋪張揄揚，題材取諸在外；至於班、張，始有敍述自我私生活與描寫一己之內心情志者，如孟堅幽通賦，平子思玄賦；此皆體襲楚騷，義近靈均，此乃班、張作賦之另一面也。而平子歸田一賦，尤爲傑出。在其前者，有班叔皮之北征，曹大家之東征，亦以作者自我私生活爲題材。漢書敍傳稱：桓譚欲借班嗣家書，嗣報曰：「漁釣一壑，則萬物不奸其志。栖遲一丘，則天下不易其樂。」敍傳又稱嗣性好老莊。叔皮嗣之從弟，實亦染道家言。北征之亂曰：

夫子固窮，遊藝文兮。樂以忘憂，惟聖賢兮。達人從事，有儀則兮。行止屈申，與時息兮。

所陳雖本儒訓，情趣實兼聃、周。此風直至建安，乃無弗然。吳質答東阿王，所謂「鑽仲父之遺訓，覽老氏之要言」也。

惠姬承其家學，其東征之亂曰：

君子之思，必成文兮。盍各言志，慕古人兮。先君行止，則有作兮。雖其不敏，敢不法兮。

又曰：

貴賤貧富，不可求兮。正身履道，以俟時兮。脩短之運，愚智同兮。靖恭委命，唯吉凶兮。敬慎無怠，思嗛約兮。清靜少欲，師公綽兮。

班氏一門，既薰陶於莊老者至深，故能遊藝述志，蕭然自申於塵俗之外而無所於屈。以此較之馬

揚之所爲，亦所謂昂首天外，遊神物表，清濁既別，霄壤斯判。故曰中國純文學之興起，論其淵源，當上溯之於道家言，卽此亦其證也。

孟堅幽通賦屢及「道」字，曰：「道混成而自然兮。」又曰：「矧耽躬於道眞。」則孟堅亦承其家學，而沉浸於道家言。其亂曰：

天造草昧，立性命兮。復心弘道，惟聖賢兮。渾元運物，流不處兮。保身遺名，民之表兮。

此亦道家言也。沈約宋書謝靈運傳論，謂：「自漢至魏，四百餘年，辭人才子，文體三變：相如工爲形似之言，二班長於情理之說，子建、仲宣以氣質爲體。」此亦以班氏父子爲前漢至建安中間一過渡也。

平子題標思玄，其宗老子更顯。故曰：

御六藝之珍駕兮，遊道德之平林。結典籍而為罟兮，敺儒、墨而為禽。玩陰陽之變化兮，詠雅頌之徽音。嘉曾氏之歸耕兮，慕歷阪之嶔崟。

其亂曰：

天長地遠歲不留，俟河之清祇懷憂。願得遠渡以自娛，上下無常窮六區。超踰騰躍絕世俗，飄颻神舉逞所欲。天不可階仙夫稀，柏舟悄悄吝不飛。松喬高跱孰能離，結精遠遊使心携。廻志朅來從玄諆，獲我所求夫何思。

時命迍邅，儒術難施，遂逃而從玄，情趣顯然矣。其尤皎著者在歸田賦。五臣李周翰曰：

衡遊京師，四十不仕。順帝時，閹官用事，欲歸田里，故作是賦。

其辭曰：

遊都邑以永久，無明略以佐時。徒臨川以羨魚，俟河清以未期。諒天道之微昧，追漁父以同嬉。超埃塵以遐逝，與世事乎長辭。仲春令月，時和氣清。原隰鬱茂，百草滋榮。王鴡鼓翼，倉庚哀鳴。交頸頡頏，關關嚶嚶。於焉逍遙，聊以娛情。爾乃龍吟方澤，虎嘯山丘。仰飛纖繳，俯釣長流。觸矢而斃，貪餌吞鉤。于時曜靈俄景，繼以望舒。極盤遊之至

樂，雖日夕而忘劬。感老氏之遺誡，將廻駕乎蓬廬。彈五絃之妙指，詠周、孔之圖書。揮翰墨以奮藻，陳三皇之軌模。苟縱心於域外，安知榮辱之所如。

此殆如陶彭澤歸去來辭。沈約宋書謝靈運傳論稱之，曰：「平子豔發，文以情變。絕唱高蹤，久無嗣響。」可證文章本乎意境，意境隨乎時事。世運既衰，莊老斯興。用世之情歇，而適己之願張。不供廟堂作頌，乃爲自我抒鬱。作者一己之心情變，而文運亦隨而變。班、張兩家，同在其一身先後之間，而意氣之盛衰，文辭之豐清，可以迥然不同。而莊老道家言，其於此下新文學之關係，亦其證鑿鑿矣。

然大體言之，班、張兩家，題材已新，文體猶舊。藻重則情不彰，辭麗而景不切。馬、揚繁縟，僅求形似，本乏內心；班、張效其體，猶之瓔珞稠披，難於妙舞；鏗鍧雜陳，掩其清音。此正莊生之所譏「文滅質而博溺心」也。故知歸田一賦之淸新灑落，如溽暑之候而涼風徐拂之尤爲爽人心脾也。

逮及建安，王仲宣登樓賦一出，而始格貌全新，體態異舊。此猶美人罷宴，卸冠佩，洗芳澤，輕裝宜體，巧笑呈眞。雖若典重有減，而實氣韻生動。自此以降，田野重於廟堂，閨房光於

殿閣，題材意境，辭藻體氣，一切皆變。此風一暢，不可復止。昔人亦有言：歡樂之辭難精，憂虞之言易工。梧桐葉落，潭水始清，此亦時代之影響心情、心情之激發文辭者則然也。

抑又有進者。尋班、張二家之作，不意存雅頌，即心冀玄曠。究其識趣所極，不曰詩書，則曰老氏。古人著述，六藝、百家，途轍分明，存著其胸懷間。其辭則倣揚、馬，其情則追孔、老，固未能空所依傍，豁見己眞也。王粲登樓則不然。即就目前之景色，直抒心中之存抱，非經非子，不老不孔，而粹然惟見其爲文人之文焉。宜乎魏文特稱之，曰「仲宣獨自善於辭賦」矣。故曰文學獨立之覺醒，必至建安而始然。因建安爲文，心中若無古人，此尤其長也。章實齋文史通義，必謂著作衰而後有文集；此亦一偏之見，未爲公允之論。然此亦非謂班、張才情於此有不逮，而建安之造詣乃始獨出也。蓋文運之遞變，移步換形，方其未達，雖極智難於強窺；及其既到，而當時有不知其已然者。此中甘苦，苟能略曉一二，亦庶可以稍息狂瞽者之妄爲主張而輕肆譏訐焉耳。

然論建安文體，固尚不以此爲極則。竊謂當時新文佳構，尤秀出者，當推魏文、陳思之書札。此等尤屬眼前景色，口邊談吐，極平常，極眞率；書札本非文，彼等亦若無意於爲文，而遂成其爲千古之至文焉。至是而文章與生活與心情，三者融浹合一，更不見隔閡所在。蓋文章之新穎，首要在於題材之擇取，而書札有文無題，無題乃無拘束，可以稱心欲言也。古人書札，亦有上乘絕頂之作，如樂毅之報燕惠王，司馬子長之報任少卿，皆是也。然皆有事乃發，雖無題而有事。建安書牘，乃多並事無之，僅是有意爲文耳。無事而僅爲文，所以成其爲文人之文。文人之文而臻於極境，乃所以成其爲一種純文藝作品也。

然建安諸子，誠已到此境界，卻仍未鮮明擴開此意識。不僅陳思王如此，卽魏文帝亦復如此。故其典論論文，終曰：「惟徐幹能著論成一家言。」又其與吳質書亦曰：「偉長著中論二十篇，成一家之言，辭義典雅，足傳於後，此子爲不朽矣。」魏文屢稱徐幹，又深惜應璩，曰：「德璉常斐然有述作之意，其才學足以著書。美意不遂，良可痛惜。」是魏文心中所追向，亦仍以古人著書成一家言者爲其最高之準則。彼固未嘗確認彼當時所隨意抒寫，傾吐心膈，薄物短篇，若無事爲文者，而終能爲文章之絕唱，亦可與古者一家之言同傳於不朽也。

故建安以下作者繼起，終是結習難祛。爲文以賦爲大宗，爲賦仍自以漢人爲極則。左太沖賦

三都，構思十稔，洛陽爲之紙貴，是其證也。陸機文賦有云：

詩緣情而綺靡，賦體物而瀏亮。

誇目者尚奢，愜心者貴當。言窮者無隘，論達者唯曠。

亮哉斯言。蓋賦以體物，正貴窮言誇目。詩本緣情，乃求曠懷愜心。所謂曠者，乃指心中無事物，無存藏，乃可直覩心眞；而本以爲言，乃有所謂愜心而得當也。陸氏又言之，曰：

課虛無以責有，叩寂寞而求音。函緜邈於尺素，吐滂沛乎寸心。

凡茲所言，皆妙發詩人之深致。若操毫爲賦，何待課虛無、叩寂寞乎？若馬、揚之爲，累牘盈篇，惟堆浮艷，更復於何處覓其方寸之所蘊蓄乎？至如平子歸田，仲宣登樓，正以緣情而有作，豈在象事體物之必窮形而盡相乎？文心不同，題材亦別，後之作者，猶相競以賦體爲之，此所謂舊瓶盛新酒也。

四

然則爲建安文風開先者，當在詩，而非賦。瞭於此義，乃可以論「古詩十九首」之年代。古詩十九首應出東漢，其事確鑿有內證。如曰：

驅車策駑馬，游戲宛與洛。洛中何鬱鬱，冠帶自相索。

又曰：

驅車上東門，遙望郭北墓。

此等詩明出東漢，昔人多已言之矣。至云：

明月皎夜光，促織鳴東壁。玉衡指孟冬，眾星何歷歷。白露霑野草，時節忽復易。秋蟬鳴樹間，玄鳥逝安適。

李善曰：

春秋運斗樞曰：北斗七星，第五曰玉衡。淮南子曰：孟秋之月，招搖指申。然上云促織，

下云秋蟬，明是漢之孟冬，非夏之孟冬矣。漢書曰：高祖十月至灞上，故以十月為歲首。

漢之孟冬，今之七月矣。

此條若確證此詩應在漢武太初改曆之前。然太初以前，雖以十月爲歲首，而四季之名實未改，此事清儒王引之考之甚詳；則此詩之「孟冬」，蓋是「孟秋」字譌耳。又如曰：

凜凜歲云暮，螻蛄夕鳴悲。涼風率已厲，游子寒無衣。

李善曰：

禮記曰：孟秋之月涼風至。

或者又疑：七月涼風至而云歲暮，似亦太初前以十月爲歲首故云。不悟此詩並不言涼風初至，而云「涼風已厲」；涼風至爲七月，涼風厲豈亦在七月乎？又如曰：

迴風動地起，秋草萋已綠。四時更變化，歲暮一何速。

此若秋草緊接歲莽，而細審仍未是。五臣注呂向曰：

秋草旣衰，復盛綠。萋，盛貌。

蓋草衰在秋，復盛萋綠在冬，而草長則在春。此皆不足證古詩十九首有出武帝太初改曆前者。

徐陵玉臺新詠以行行重行行、靑靑河畔草、西北有高樓、涉江采芙蓉、庭中有奇樹、迢迢牽牛星、東城高且長、明月何皎皎八首皆枚乘作。或曰：子又烏以見玉臺新詠之必無據，而此八詩之必非枚乘作乎？曰：治文學史者，首貴能識別時代，又貴能直探各時代作者之文心。西漢正是辭賦時代，世運方隆，作者多氣浮情誇，追慕在外，曾未觸及一己內心深處，又於人生悲涼面甚少體悟。劉勰文心雕龍云：漢成帝品錄樂府詩三百餘篇，不見有五言。竊謂縱云西漢可有五言詩，亦終不能有古詩十九首。古詩十九首乃衰世哀音，廻腸盪氣，感慨蒼涼，鍾嶸詩品謂其「驚心動魄，一字千金」者是也。方其時，絢爛已過，木落潭淸，凡屬外面之藻飾鋪張，旣已無可留戀，乃返就眼前事，直吐心中話；其意興蕭颯，寄託沈鬱，已開詩人之時代，遠與西漢辭賦蹊徑隔濶。且西漢人心中僅知有黃老，而古詩十九首則轉途向莊老，此又絕不同也。枚乘尙在漢武前，厠身吳、梁游士賓客間，於吳濞驕悖，梁王奢縱，皆有諍諷。景帝曾拜爲弘農都尉。及武帝

即位，又蒲輪徵之，死於道路。此人畢生在政治場中，關心世事。玉臺新詠所隸八詩，皆與其身世經涉社會情況有不類。且乘於當時文士圈中負盛名，爲魁傑。其子枚皐，又入武帝內廷，一時辭賦之士，皆所交游。若乘生前吟此八詩，新體別創，偉辭獨鑄，何其後絕無人焉慕而傚之，埋藏冷落兩百年；必待東漢季世，此種五言詩體乃又一時崛興，與此枚乘八詩，遙相應接乎？此又無說以處者。

朱彝尊曝書亭集書玉臺新詠後，謂：

古詩十九首，以徐陵玉臺新詠勘之，枚乘詩居其八。至驅車上東門，載樂府雜曲歌辭。其餘六首，玉臺新詠不錄。就文選本第十五首而論，「生年不滿百，常懷千歲憂，晝短苦夜長，何不秉燭遊」，則西門行古辭也。古辭：「夫為樂，為樂當及時，何能坐愁怫鬱，而復待來茲」，而文選更之曰：「為樂當及時，何能待來茲。」古辭：「貪財愛惜費，但為後世嗤」，而文選更之曰：「愚者愛惜費，但為後世嗤。」古辭：「自非仙人王子喬，計會壽命難與期」，而文選更之曰：「仙人王子喬，難可與等期。」裁剪長短句作五言，移易其前後，雜糅置十九首中，沒枚乘等姓名，概題曰古詩，要之皆出文選樓中諸學士之手也。

朱氏此辨，極爲無理。一文體之新創，往往可出於幾許不知名人之手，乃益證其天籟心聲，妙出自然。文選所載詩篇，無不備詳作者主名，何獨於枚乘八詩必加以掩沒乎？若謂生年不滿百一首自古辭來，此可謂五言詩與樂府古辭有關係，不知何人裁剪此篇成五言，事亦可有，何必定出文選樓中諸學士乎？至近人梁啟超辨之則曰：

> 西門行古辭，樂府詩集引古今樂錄，謂據王僧虔技錄古西門一篇，今不傳。然則僧虔時其詩已佚，詩集所錄，乃據樂府解題。但其辭意淺薄，似采古詩十九首添補而成，非古辭。

此亦可備一疑，然未見其必然也。

文選又有蘇、李河梁贈別詩，因謂五言始蘇、李。然此諸篇，非蘇、李作，昔人辨者亦多；其辭與蘇、李當時情節甚不符，讀者可以自見，不煩一一詳論。漢書載李陵作歌曰：

> 行萬里兮渡沙漠，為君將兮奮匈奴。路窮絶兮矢刃摧，士衆滅兮名已隤。老母已死，雖欲報恩將安歸。

以此與河梁詩相較，遠爲近眞。又有班倢伃怨歌行，亦五言，文選李善注引歌錄但稱古辭，故劉

勰文心雕龍謂「李陵、班倢妤見疑於累代」也。然則謂五言詩當起東漢，事蓋無疑。劉勰文心雕龍又曰：

建安之初，五言騰踴。文帝、陳思，縱轡以騁節；王、徐、應、劉，望路而爭馳。

又曰：

造懷指事，不求纖密之巧。驅辭逐貌，惟取昭晰之能。是其所同。

故知建安文學，論其精神，實當自當時新興之五言詩來，而並不上承漢賦。「緣情」與「體物」爲代興，亦卽此可證矣。鍾嶸詩品謂：「古詩十九首中去者日以疎、客從遠方來二首，舊疑建安中陳思王所製。」竊謂此實較玉臺新詠以行行重行行等八詩歸之枚乘，遠爲近情也。

五

抑余謂建安詩體驟興，其事與古樂府有關，尙可舉文選所收魏武帝樂府詩兩首爲證。一短歌

行四言，其辭曰：

對酒當歌，人生幾何。譬如朝露，去日苦多。
慨當以慷，憂思難忘。何以解憂，唯有杜康。
青青子衿，悠悠我心。但為君故，沈吟至今。
呦呦鹿鳴，食野之苹。我有嘉賓，鼓瑟吹笙。
明明如月，何時可掇。憂從中來，不可斷絕。
越陌度阡，枉用相存。契濶談讌，心念舊恩。
月明星稀，烏鵲南飛，繞樹三匝，何枝可依。
山不厭高，海不厭深，周公吐哺，天下歸心。

李善注引魏志曰：

武帝從軍三十餘年，手不捨卷，晝則講軍策，夜則思經傳。登高必賦，乃造新詩。被之管弦，皆成樂章。

今按：魏武此詩，乃倣小雅鹿鳴而作也。詩中亦明引鹿鳴舊句。蓋此詩分主客相對敍述。前兩章共八句，乃設爲諸賢居亂世，多抱憂思，故勸其不如飲酒。次三四章共八句，乃武帝自述思賢若渴，故曰「但爲君故，沈吟至今」；今諸賢既集，故鼓瑟吹笙以喜樂之也。下五章四句，又重言居亂世之多憂。六章四句，故貴談讌相存，以恩義相結也。七章述諸賢良禽擇木之意。八章述作者優賢禮士之心。讀者試設身處地，若親入魏武幕府，飲讌之次，聽此樂歌，能無知己感激之意，懷恩圖報之心乎？

又苦寒行五言，其辭曰：

北上太行山，艱哉何巍巍。羊腸阪詰屈，車輪為之摧。樹木何蕭索，北風聲正悲。熊羆對我蹲，虎豹夾路啼。谿谷少人民，雪落何霏霏。延頸長歎息，遠行多所懷。我心何怫鬱，思欲一東歸。水深橋梁絕，中道正徘徊。迷惑失故路，薄暮無宿棲。行行日已遠，人馬同時飢。擔囊行取薪，斧冰持作糜。悲彼東山詩，悠悠使我哀。

此詩乃倣豳風東山，詩中亦明引之。讀者試設身如自在行伍中，親歷此諸苦，軍中主帥，作此歌辭，相與同唱，豈不使三軍一時有挾纊之感乎？

魏武此兩詩，亦我所謂眼前事，口頭話，而心中一片眞情；所謂直接歌詠人生，與人以同感，而其詩又自樂府來，可被弦管。如此，始可謂其確有深得於古詩風雅之遺意矣。上較司馬相如、班孟堅，僅騁辭墨，浮誇不實，豈堪相提並論哉！

文選樂府收魏武兩詩外，尚有魏文帝兩首，陳思王四首。氣度風骨，已見遠遜，然亦師倣父意而作也。魏文四言善哉行，五臣張銑曰：「山林之人，節行危苦，欲其入仕以取逸樂。」此猶魏武之短歌行也。其七言燕歌行，五臣呂延濟曰：「此婦人思夫之意。」竊疑此首作意，亦猶魏武之苦寒行，蓋借閨婦之怨思，以慰羈宦之久曠，一反東山詩之筆法語意而善用之者也。陳思王四首，箜篌引言樂飲，名都篇言射獵，美女篇喻賢士難屈，猶魏武之歌「繞樹三匝」也。白馬篇言壯士捐軀赴國難，則仍師魏武苦寒行之意而微變焉者也。

然則曹氏父子所爲樂府，在其當時，亦皆有對象用意。一爲賓客僚從飲宴而作，一爲軍旅行役勞苦而歌。循此思之，二曹書札，所以敍朋舊，憶歡娛，道契濶，念死亡，亦有魏武短歌行之用心，固非盡無端而發者。魏文令諸臣同作阮瑀寡婦賦，亦卽燕歌行之意也。此皆所以通上下之情志，結羣士之懽心。而建安諸臣公讌贈答諸什，亦由此而起。文學之於時代，時代之於心情，心情之於生活，沆瀣一氣，皆於詠歎淫佚中洩發之。而此種流風餘韻，遂以影響後代，久而彌

盛，開文苑之新葩。推原其始，亦可謂由魏武一人啟之也。杜甫詩：「將軍魏武之子孫。」以唐之詩聖，而盛讚魏武之爲人，亦見其別有會心矣。

綜觀建安一代之文風，實兼西漢賦家之誇大奢靡，與夫東漢晚期古詩十九首中所表達之頹廢激盪，縱橫家言與莊老思想相間雜出，宮廷文學與社會文學融鑄合一，而要爲有一種新鮮活躍之生命力貫徹流露於其間；此則爲以下承襲者所不能逮也。

六

建安以降，文學遂分兩大宗：一曰體物之賦，一曰緣情之詩。而緣情之風終勝於體物。蓋前者特遺蛻之未盡，後者乃新芽之方茁。而其同爲趨向於一種純文學之境界而發展則一也。其有別者，「體物」重於外照，「緣情」重於內映。外照者，謂其以外面事物爲對象，而加以描述，作者本身則超然文外。此種文學，亦可發展爲神話，爲寓言，爲小說、戲劇。而在中國，此一支成熟殊晚。其時所得謂之外照文學者，則惟賦之一體，沈約所謂「相如工爲形似之言」者是也。惟其重在外照，故其描述必求特殊而具體。內映者，主以一己之內心情感爲中心，使作品與作者相

交融。此體惟詩最適，而其抒寫必抽象而空靈。蓋事物在外，可由客觀；而文學上之描寫，則必以表出每一事物之獨特之別相爲能事，否則卽不見所描寫之眞實也。心靈在內，限於主觀；而文學描寫，則以揭發人心普遍之共相爲能事，否則亦無以獲讀者之共鳴也。故體物不嫌纖密，用字貴多藻飾，藻飾所以窮極其形相；謀篇貴能展張，展張所以具備其體段。此正賦體所長。而抒情之作，則貴直湊單微，把捉此最敏感、最深刻之心靈活動之一刹那，而與人以共曉共喩。此旣無事於麗采，亦復甚忌作曼衍。故詩體尙單純，尙涵蓄，頰上三毫，傳神阿堵，少許可以勝多許，所謂「不著一字，盡得風流」。而建安以下之風氣，於此兩途似未能明晰劃分。雖尙緣情之作，仍重藻飾之工。旣喜建安之淸新，仍守兩漢之窠穴。歷史進展，每有半明半昧之勢，而要之，建安以下，我所謂純文學獨立價値之覺醒之一端，則可謂已臻於一種昭朗之境界矣。今試據梁昭明太子文選之序目，不憚委悉詳說之，以重申我上文之所論。

文選序：

式觀元始，眇覿玄風，冬穴夏巢之時，茹毛飲血之世，世質民淳，斯文未作。逮乎伏羲氏之王天下也，始畫八卦，造書契，以代結繩之政，由是文籍生焉。

今按：古人言文質，並不指文籍與文學言。古人言文學，亦非後世所謂之文學也。昭明此序，始以後世文學家眼光敍述歷史，此古人所未有也。

易曰：「觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下，文之時義大矣哉。」若夫椎輪為大輅之始，大輅寧有椎輪之質。增冰為積水所成，積水曾微增冰之凜。何哉？若踵其事而增華，變其本而加厲，物既有之，文亦宜然。隨時變改，難可詳悉。

今按：建安以降，不斷能對文學抱新觀念，有新創造，故昭明此序，乃能以變動的歷史眼光敍述文學，此亦前人所未有也。

嘗試論之曰：詩序云：「詩有六義焉，一曰風，二曰賦，三曰比，四曰興，五曰雅，六曰頌。」至於今之作者，異乎古昔。古詩之體，今則全取賦名。荀、宋表之於前，賈、馬繼之於末。自茲以降，源流實繁。述邑居則有憑虛、亡是之作，戒畋遊則有長楊、羽獵之制。若其紀一事，詠一物，風雲草木之興，魚蟲禽獸之流，推而廣之，不可勝載矣。

此述賦體來源及其演變。

又楚人屈原，含忠履潔，君匪從流，臣進逆耳，深思遠慮，遂放湘南。耿介之意既傷，壹鬱之懷靡愬。臨淵有懷沙之志，吟澤有憔悴之容。騷人之文，自茲而作。

此述屈子離騷，下開詩境。以其同屬言志抒情，故連類而及，以示別於上述紀事詠物之賦也。宋玉與荀卿並舉，列之在前，顧獨以騷體歸之屈子，不與荀、宋爲伍；此一分辨，直探文心，有闡微導正之功矣。其前皇甫謐三都賦序，已發其旨，曰：

賢人失志，詞賦作焉。孫卿、屈原之屬，存其所感，咸有古詩之意。皆因文以寄其心，託理以全其制，賦之首也。及宋玉之徒，淫文放發，言過於實，誇競之興，體失之漸，風雅之則，於是乎乖。

昭明之序，即承士安此旨也。隋書經籍志論文賦之體，乃深美乎屈、宋、鄒、嚴、枚、馬；又謂永嘉以後，玄風既扇，辭多平淡，文寡風力，降及江東，不勝其弊。此乃唐初人意見，衡評標準，遠爲膚淺，漫失屈、宋騷、賦之辨，不足以語乎前人之深旨矣。

詩者，蓋志之所之也，情動於中而形於言。關雎、麟趾，正始之道著。桑間、濮上，亡國之音表。故風雅之道，粲然可觀。自炎漢中葉，厥塗漸異，退傅有在周之作，降將著河梁之篇，四言、五言，區以別矣。又少則三字，多則九字，各體互興，分鑣並驅。

此述漢以後之詩篇。雖固上承風雅，亦復近師屈騷而與賦分途，可謂卓切之論。惟謂五言源於河梁，則不可信。要其單拈情志以言詩，是實透宗之見也。

頌者，所以游揚德業，褒讚成功。吉甫有「穆若」之談，季子有「至矣」之歎。舒布為詩，既言如彼。總成為頌，又亦若此。

此下總述賦與詩以外之各體文而首及於頌。以上述文學淵源專舉詩三百，頌體顯自詩來，故先及也。

次則箴興於補闕，戒出於弼匡。論則析理精微，銘則序事清潤。美終則誄發，圖像則讚興。又詔、誥、教、令之流，表、奏、牋、記之列，書、誓、符、檄之品，弔、祭、悲、哀之作，答客、指事之制，三言八字之文，篇、辭、引、序，碑、碣、誌、狀，眾制鋒

起，源流間出。譬陶匏異器，並為入耳之娛。黼黻不同，俱為悅目之翫。作者之致，蓋云備矣。

自頌以下所述各體，皆屬上文所謂於社會實際世務有某種特定之使用者。故昭明此序，連類而及，而復以陶匏黼黻為譬也。若論文章正宗，則惟賦與詩，故昭明之書首列之。故以謂之乃一種文學獨立價值之觀念之覺醒也。

余監撫餘閒，居多暇日，歷觀文囿，泛覽辭林，未嘗不心遊目想，移晷忘倦。自姬、漢以來，眇焉悠邈。時更七代，數逾千祀。詞人才子，則名溢於縹囊。飛文染翰，則卷盈乎緗帙。自非略其蕪穢，集其清英，蓋欲兼功，太半難矣。

此自述文選緣起。

若夫姬公之籍，孔父之書，與日月俱懸，鬼神爭奧，孝敬之准式，人倫之師友，豈可重以芟夷，加之剪截？老、莊之作，管、孟之流，蓋以立意為宗，不以能文為本。今之所撰，又亦略諸。

此以著作與篇章分席，因此經、子皆不入選。亦可謂不以經、子列於純文學之類也。魏文尙泥家言於集部，以此較之，其對純文學之觀點，可謂尤更清澈矣。

若賢人之美辭，忠臣之抗直，謀夫之話，辯士之端，氷釋泉涌，金相玉振，所謂坐狙丘，議稷下，仲連之卻秦軍，食其之下齊國，留侯之發八難，曲逆之吐六奇，蓋乃事美一時，語流千載，概見墳籍，旁出子、史。若斯之流，又亦繁博。雖傳之簡牘，而事異篇章。今之所集，亦所不取。

此謂辭令言語亦異於篇章，故亦不入純文學之選也。

至於記事之史，繫年之書，所以褒貶是非，紀別異同，方之篇翰，亦已不同。

此謂史部記事，復非純文學也。

若其讚論之綜緝辭采，序述之錯比文華，事出於沉思，義歸乎翰藻，故與夫篇什，雜而集之。

此謂史書中惟「論贊」一體，可以視同篇什，故獨以入選。所謂「序述」者，如范蔚宗東漢書宦者傳論、逸民傳論之類，此仍「論贊」也。何以曰「事出於沉思」？蓋姬、孔之經，所以明道。莊老百家，重在立意。記言記事，各有標的，而特以文字表而出之，則文章僅成爲工具。亦可謂此等乃經史百家之文，非文人之文也。文人之文，以文爲主。獨具匠心，別出杼軸，經營布置，並無外在之束縛。蓋文人之文，意重即在文。文中所包，皆供我文之運使，給我文以備用而已。故文人爲文，特重於「思」。此所謂思，乃一種文思也。文思者，此即文之技巧，文之藝術之所由見，而亦文之高下精粗美惡之所由判也。陸士衡文賦已屢言及「思」字，其言曰：「其始也，皆收視反聽，耽思旁訊。精騖八極，心游萬仞。」又曰：「罄澄心以凝思，眇眾慮而爲言。」又曰：「言恢之而彌廣，思按之而愈深。」又曰：「藻思綺合，清麗芊眠。」又曰：「思風發於胸臆，言泉流於脣齒。」又曰：「攬營魂以探賾，頓精爽而自求。理翳翳而愈伏，思軋軋其若抽。」此所謂思，即「沉思」也。言，即「翰藻」也。文學既有獨立之體性，斯必有其獨特之技巧，此亦昭明選文所獨具之標準也。清代如阮芸臺等，乃專以駢偶之辭爲文學，是又失之矣。

遠自周室，迄于聖代，都為三十卷，名曰文選云爾。凡次文之體，各以彙聚。詩賦體既不

一，又以類分。類分之中，各以時代相次。

以上備引昭明文選序，略陳其指歸。此下復就其目錄，於其所分文章之體類先後而逐一闡說之。

七

一、賦。

京都，郊祀，耕籍，畋獵。

今按：若就歷代文學發展順序言，當先詩，次騷，乃及賦；然昭明之選，以賦爲首。良以當時人心目中，賦爲文學大宗也。若專就賦言，則荀、宋在前，賈、馬次之；而昭明此選，又於賦體中分類，而「京都」一類褎然居首，故開卷第一篇乃爲班固兩都賦，次爲張衡兩京賦。窺昭明之意，特取孟堅兩都賦序，「賦者雅頌之亞」之說，故以兩都、兩京爲冠冕也。如是，則雖主文學有獨立之價值，而仍必以文附經，故劉勰文心雕龍亦以宗經爲其開宗明義之首篇焉。次「郊祀」，次「耕籍」，次「畋獵」，始及司馬長卿之子虛、上林。今試問當長卿賦子虛、賦上林

時，又何嘗心中有雅頌爲師法乎？後之賦家繼起，靡不慕效相如，尊奉如高曾。即孟堅之賦兩都，其果爲詩三百雅頌之遺體，抑亦長卿子虛、上林之舊軌乎？內襲茂陵之神思，外攀豐鎬裝門面，仍是賦家浮誇之一徵而已。

紀行，遊覽。

爲文首要在擇題。題材變，文體亦隨而變，而文學之意義與使命亦將變。若以京都、郊祀、耕籍、畋獵爲雅頌之亞，則「紀行」、「遊覽」當爲國風之遺矣。此兩類題材，主要在以作者自我入文中，並以自我作中心，而尤必以作者自我當境之心情作中心。於外面鋪陳之中，而兼內心之抒寫。若以前四類爲賦體之正，則此二類乃賦體之變。循此以往，終於轉落詩境。此乃文心之由外轉內，卽由其題材而可見矣。故此種題材，亦可稱之爲交替題材，因文體轉變，乃因此等題材而交替也。

宮殿，江海。

此二類仍以體物爲主，則亦賦之正體也。相傳蔡邕嘗欲賦魯靈光殿，十年不成，見王延壽賦，遂輟不作。張衡賦兩京，左思賦三都，亦皆十年，後人遂有「研京練都」之語。西京雜記謂相如爲子虛、長林賦，意思蕭散，不復與外事相關，幾百日而後成。桓譚新論云：「揚子雲賦甘泉，思

精苦倦，小臥，夢五臟出外，以手收而納之。乃覺，病惙悸少氣。」蓋爲賦重在獵取辭藻，堆垛費時，豈若行旅遊覽，情景當前，轉瞬卽逝，如東坡詩所謂「作詩火急追亡逋，淸景一失後難摹」乎？或問裴子野爲文何速？子野云：「人皆成於手，我獨成於心。」然豈有無心而能成文者？蓋其心盡傾在外，不知遊心內運反本之於方寸，故謂之成於手也。

物色，鳥獸。

此二類雖亦體物，而實兼宣情。「物色」一類，所收自宋玉風賦以下，如潘岳秋興，二謝雪、月，皆此下詩人所愛用之題材也。「鳥獸」一類，始賈生鵩鳥賦。揚子雲有言：「如孔氏之門用賦，則賈誼升堂，相如入室矣。」漢賦皆乏內心，惟賈生所作，直承屈騷，而鵩鳥一賦尤爲卓絕。緣情託興，可觀可怨。孔門重詩教，文如屈、賈，何以見其不用乎？子雲徒震讋於相如，及其悔之，乃曰「童子雕蟲篆刻，壯夫不爲」。不悟此可以譏相如，不得以譏賈生也。惟皇甫士安於漢賦獨推賈誼，可謂深識矣。抑賈生之賦鵩鳥，實深得於莊周。故余謂中國之有純文學，當導始於道家言，此亦其一例也。賈鵩以下，如禰衡賦鸚鵡，張華賦鷦鷯，皆寄託有詩人之致。乃顏延之賦白馬，鮑照賦舞鶴，雖亦尙然，抑辭采重矣。以下此種題材，乃盡歸詩境，少以作賦。

志，哀傷。

此兩類皆詩境也。「志」之一類，如孟堅幽通，平子思玄、歸田，先已論之。次爲潘岳之閒居，自稱以歌事遂情。情志入賦，此亦一種交替題材也。潘岳於賦前有序，文長近四百言，實散體文之高品，在先惟二曹書札有此氣韻，入後惟唐、宋古文家能彷彿其神味。蓋擴大短序，減削長賦，即成唐宋古文矣。此等題材，顯然以入詩文爲宜；潘氏以之作賦，亦是以新酒裝舊瓶也。

「哀傷」一類，首司馬長卿長門賦。南齊書陸厥傳已云：「長門、上林，殆非一家之賦。」五臣呂延濟曰：「陳皇后復得親幸。」案諸史傳，並無此文，恐敍事之誤。顧炎武亦曰：「相如以元狩五年卒，安得言孝武皇帝？」今按：序曰：「聞蜀郡成都司馬相如，天下工爲文。奉黃金百斤，爲相如、文君取酒，而相如爲文以悟主上。」此亦與狗監楊得意進相如事不類。果武帝先讀長門，而爲感動，又何待讀子虛而始訪問其人乎？何焯亦疑「其辭細麗，不似相如，殆後之好事者妄託也」。此下收向秀思舊，陸機歎逝，潘岳懷舊，此皆建安以後作品。哀傷入賦，亦舊瓶裝新酒，我所謂交替題材之一例也。又潘岳寡婦賦有序，謂昔阮瑀既沒，魏文悼之，並命知舊，作寡婦之賦。魏文之序曰：「作斯賦以敍其妻子悲苦之情。」潘序亦曰：「余擬之以作，敍其孤寡之心焉。」此皆主抒寫心情，豈雕蟲篆刻之比乎？厥後有江淹恨、別二賦，內實無情，外逭辭藻；文運至此，又告衰落矣。而別賦之結尾有曰：

雖淵、雲之墨妙，嚴、樂之筆精，金閨之諸彥，蘭臺之羣英，賦有凌雲之稱，辯有雕龍之聲，詎能摹暫離之狀，寫永訣之情者乎？

此數語卻道出爲宮廷作賦之人，初不知敍及尋常民間之幽怨也。

論文，音樂。

典論有論文篇，而陸士衡繼之爲文賦，此亦見文學獨立觀念之既臻成熟矣。「音樂」一類，作者滋多。陳思王與吳質書，謂：「君子而不知音樂，古之達論，謂之通而蔽。」馬融好音律，能鼓琴吹笛，然融亦喜治莊老。嵇康治莊老，而亦少好音聲。蓋喜莊老，擅音樂，此二者，皆與建安文風有關。莊老開文章之意境，音樂助文章之藝趣。此亦可見一時之風會也。

情

昭明專設此類，似無義趣。所收除宋玉高唐、神女、登徒子三篇外，尚有曹子建洛神賦。殆以專託於男女之間者而謂之「情」也。惟子建洛神，實是緣情而作，當上承屈騷，不當與宋玉相倫類。屈子離騷曰：「吾令豐隆乘雲兮，求宓妃之所在。」此子建作賦之所本也。

八

二、詩。

補亡，述德，勸勵。

就於上引，建安以下，賦題皆已侵入詩境。故知詩體，實當時文學大統所係也。昭明此集，取名文選，而詩之卷帙，乃占全書三分一以上，可見其重視矣。其以補亡、述德、勸勵爲首，正如賦之首京都、郊祀，特取以爲冠冕。若詩人之風會精神，則固不在此。

獻詩

以此上承補亡、述德、勸勵三類，皆所謂體面也。以上四類，除謝靈運述祖德兩首外，餘皆四言；亦因題材陳舊，故未能脫詩三百之牢籠耳。

公讌，祖餞。

此兩類所收極多。飲食宴樂之餘，繼以歌詠，悲懽離合，皆當前人生最眞實處，雖若無事可舉，而詩情正從此中出。文學用入於飲讌，此等意境，此等風氣，則皆自建安開之也。至於自劉宋以

下，性情隱而聲色盛，乃又爲詩運一大轉關。善讀詩者，固不以其詩題之僅在飲讌而輕之，亦如善讀賦者，不當以其賦題之在京都、郊祀而重之也。

詠史

賦以體物象事，詩以抒情言志。「詠史」一類，借古陳今，正是最好詩題。此亦創自建安。

百一

應璩爲百一詩以當諷諫，蓋有古小雅詩人之意焉。然似以舊釀入新瓶，故後人不之效。

遊仙，招隱。

身涉亂世，寄情仙隱，此尤見莊老思想與建安以下新文學之關係。「招隱」之題，由淮南王劉安招隱士而來，亦可證詩體之承騷而起也。

遊覽

此類亦始建安，作者絕多。旣以入詩，回視王粲登樓，轉形辭費矣。

詠懷，哀傷。

此猶賦體中之有「志」與「哀傷」二類也。陸機文賦有云：「或文繁理富，而意不指適。極無兩致，盡不可益。立片言而居要，乃一篇之警策。」悟此，知詩之爲體，卽賦之警策耳。故詩體盛

而賦體衰，皆由文心之由外轉內成之也。

贈答

此類始於建安，後起作者特多。「不學詩，無以言」，故此尤爲新詩之主幹。

行旅，軍戎。

「軍戎」一類，惟收王仲宣從軍詩五首，其實亦猶「行旅」也。晉人以行旅作賦，惟見潘岳西征一篇，而見於詩者實繁；亦題材變則文體必變之一例。

郊廟

惟收顏延年郊祀歌兩首，然以較之揚子雲甘泉賦，卻似得體多矣。故知以漢賦上媲雅頌，僅孟堅一家之私言耳。

樂府，挽歌，雜歌，雜詩，雜擬。

樂府與五言詩之關係，及「雜詩」一類中所收古詩十九首及蘇、李河梁詩皆非西漢人作，已申論在前。魏文、陳思、王粲、劉楨多以雜詩名題。李善曰：「雜者，不拘流例，遇物卽言，故云雜也。」五臣李周翰曰：「興致不一，故云雜詩。」蓋雜詩乃詩之無題者。詩體當自樂府來，而雜詩繼之，皆無題也。其實一切詩皆無題，詩之有題，猶此詩之序耳。惟「詠史」一類，若爲有題；

然詠史特借古詠今，實非詠史，故有題仍無題也。惟如顏延之秋胡詩，以詩詠事，乃爲有題。有題斯有拘束。無拘束故無窮極，惟其無窮極，故貴涵蓄而不盡。有拘束則有窮極，有窮極，則必以能達其所當窮極者爲止境。此皇甫謐三都賦序所謂「欲人不能加」也。如孔雀東南飛，如木蘭當戶織之類，皆當起於顏延之秋胡詩之後。然循此則成爲長篇敍事詩。長篇敍事又是一種交替題材，因其已侵入散文境域也，由此遂發展出唐人之傳奇。如白居易長恨歌，卽有陳鴻之傳奇作配；元微之會眞記，卽有李紳之長詩作配；可徵此中消息矣。

又按：顧亭林亦有言：「古人之詩，有詩而後有題。今人之詩，有題而後有詩。有詩而後有題者，其詩本乎情。有題而後有詩者，其詩徇乎物。」竊謂詩而有題，斯詩情失，詩道衰矣。而韓、柳以下之古文，顧多無題者。何謂有題，何謂無題，學文者由此細參之，可悟文章之深趣矣。

三、騷。

文選首列「賦」「詩」兩體，奉爲文學之大宗，此意上承陸機文賦；自下卽以「騷」體緊承之，以詩體卽承騷而來也。玉篇有云：「今謂詩人謂騷人。」試問如辭賦家言，亦得謂之詩人或騷人否？

此一分別，惟當直探文心而始得之。然則縱謂韓、柳唱爲古文，乃爲善讀文選者，亦無不可也。

四、七。

「七」之爲體，創自枚乘。此下有傅毅七激，張衡七辯，崔駰七依，皆不收，惟收陳思王、張協兩篇。其實七卽賦體，苟有所賦，何必以七自限乎？故昭明亦不多取也。

以上關於純文學者，此下乃及其他各體。

九

五、詔。六、冊。七、令。八、教。九、文。

凡此諸體，皆政府文字，皆由上達下者。昭明僅收西漢詔兩首，此下皆收魏晉以下。魏文帝、陸士衡論列文體，不及詔令，因此諸體，政治性之拘碍過重，不當以文逞長也。獨魏武作令，擺脫上下體制成格，稱心抒寫，如對朋儕，如話家常；尤其述志一令，此乃散文中絕高妙品也，而文

選顧獨見遺。蓋昭明之意，仍重藻采，若謂無藻采卽不足爲文。不悟緣情述志，豈待藻采。昭明有見於詩，而無見於散篇之文，此其失也。故此所收，皆屬無內心之作。豈可居政府之高位，儼然下詔，而一無內心可覓，此復成何文字乎？昭明一選，爲後世詬病，正在此等處。從知文人乃人中之一格，文人之文亦文中之一格耳。陸機文賦有云：「體有萬殊，物無一量。」今專據文人意境作文選文，奉爲惟一之標格，亦是所見不廣，因之文運衰，而世運亦衰矣。人心、世運、文風三者，相關合一。建安以下，文人之文獨盛，其爲功罪，固未可一概論也。

十、表。十一、上書。十二、啓。十三、彈事。十四、牋。十五、奏記。

以上諸體，亦皆政府文字，而皆由下達上者。昭明所選，亦皆專主麗采，因無內容，此諸體中遂無奏議；卽西漢如賈、晁、董生，皆所不錄；此大病也。魏文言：「奏議宜雅。」陸士衡亦云：「奏平徹以閑雅。」然「雅」字義何所指？若僅在辭藻中求雅，則如虎賁中郎，又若衣冠儼然而土木爲軀，其可乎？惟魏文衡文以「氣」爲主，此始無病。漢人奏議，浩氣流轉，昭明不錄，是其識窄。然後代奏議，竟亦甚尠佳者。蓋以拘碍於事，此等題材，終爲與新興之文學觀念有所距離耳。陸士衡文賦有云：「或辭害而理比，或言順而義妨。離之則雙美，合之則兩傷。」清代曾國

藩亦言：「古文無施不可，惟不宜說理。」奏議貴盡事理，亦說理也。蓋自有文人之文，而「文」之與「筆」終於分鑣。魏晉以下，病在重文輕筆，宜於筆者而仍強以爲文，此所謂合之兩傷也。惟唐陸贄以儷偶爲奏議，辭雅氣暢，理無不盡，可謂難能矣。

十六、書。十七、檄。

「書」體爲建安文學一大貢獻，已論在前。文運進展，貴能增新體。文體廣，斯文心暢，可以無所不達。陸機文賦又云：「謝朝華於已披，啟夕秀於未振。」此不僅遣辭琢句爲然，蓋尤貴於能創題而製體也。齊書張融傳謂：「文豈有常體，但以有體爲常。」若僅求創新，乃成無體，則又失之更遠矣。

十八、對問。十九、設問。二十、辭。

此三體淵源楚辭。如東方朔答客難，揚雄解嘲，班固答賓戲，文中非無我，而仍乏內心，則依然宋玉、司馬相如之流派耳。獨陶淵明歸去來辭，乃能上接屈騷，爲千古上乘文字。文章之高下，試參於此，可得其中三昧矣。故文人之文之尤可貴者，仍在其人。而人之可貴，在其文心之幽

微。而豈可強求於外哉！

二十一、序。

著書有序，其起甚後。此類所收，首爲卜子夏毛詩序，相傳係東漢衛宏作。或其時已有五言詩如古詩十九首之類，正值文風將變之際，故詩序之言風詩，尤重於雅頌也。

詩序又曰：

詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。情動於中而形於言，言之不足故嗟歎之，嗟歎之不足故永歌之。永歌之不足，不知手之舞之、足之蹈之也。

今按：荀子曰：「詩，言是其志也。」虞書：「詩言志，歌永言，聲依永。」小戴記樂記曰：「故歌之爲言也，長言之也。長言之不足，故嗟歎之，嗟歎之不足，故不知手之舞之足之蹈之也。」詩序似合此三文爲言。然古人謂詩言「志」，不兼「情」字。樂記又云：「樂者，人情之所不能免。」「情」以言樂，不以言詩。衛宏此序，情、志、聲、詩，合一而言，引樂記以通之詩，可以轉經學爲文學矣。詩序又曰：

變風發乎情，止乎禮義。發乎情，民之性也。止乎禮義，先王之澤也。

此言尤爲深允。竊疑衛宏作序，其心中縱不知有古詩十九首，亦當知有樂府。故鄭玄箋毛，猶守經生之家法；而衛宏序詩，實拓文人之新宇。此亦所當舉而出之也。惟若一依聲音之說，往而不返，如劉彥和文心雕龍所謂「無韻者筆，有韻者文」，重文輕筆，斯又失之。惟魏文言氣體，其道始廣。蓋氣體可以通聲韻，聲韻不足以盡氣體。衛宏專以言詩，則無病耳。

詩序下有孔安國尚書序，杜預左氏傳序，此亦以尊經爲冠冕。此下乃爲魏晉新作。其於石崇思歸引，陸機豪士賦，皆僅收其序，不錄其詞。此事大堪注意。蓋作者自感本文不足，故重加以序。今又僅取其序，不錄其本文，此證人心取捨，即文體將變之徵也。韓、柳古文，正有承文選中此等序文而起者，明眼人當自識之。惟如顏、王兩家三月三日曲水詩序，徒競麗藻，詩情漸失。齊、梁以下，文運復衰，端爲此也。

二十二、頌。二十三、贊。二十四、符命。

此諸體所收漢人之作，亦皆賦體也。建安以下，始有新構。如劉伯倫之酒德頌，夏侯湛之東方朔

畫贊，皆所謂蟬蛻龍變，棄俗登仙者也。治文學史者，試專就此兩卷書細誦之，亦可見文心之變與夫文體之不同之所在矣。

二十五、史論。二十六、史述贊。二十七、論。

此諸體所收，除賈誼過秦論，東方朔非有先生論，王褒四子講德論三篇以外，皆東漢以下作品。東漢亦僅班氏父子叔皮、孟堅兩家。持論之善，則多在魏晉以下。蓋論亦貴直抒其內在所見，不貴向外鋪陳也。

二十八、演連珠。

此體所收，惟陸機一家。李善引傅玄敍連珠曰：「所謂連珠者，興於漢章之世，班固、賈逵、傅毅三子受詔作之。其文體辭麗而言約，不指說事情，必假喩以達其旨，而覽者微悟，合於古詩諷興之義。」今按：連珠言義理，是論體也，故昭明附之於此。然尙辭藻，則近賦。又求以假喩諷興，則近詩。文體各有當，混而用之，迹近以文爲戲矣，故文家少爲之。

二十九、箴。三十、銘。

此兩體不貴誇飾。而陸倕石闕銘、新刻漏銘兩篇，淫辭連綴不休，乃當時號爲冠絕。齊、梁以下，詩情已失，宜文運之不振矣。王應麟玉海謂：「此等題苟無主意，止於鋪敍，何緣見文字精神。」此說得之。

三十一、誄。三十二、哀。

此兩體所收，皆起建安以下，傷朋痛舊，誄德彰美，而潘安仁哀永逝一篇尤爲幽淒。此皆騷人之遺，非辭賦家所知也。

三十四、碑文。三十五、墓誌。三十六、行狀。

此三體惟蔡邕碑文近雅，餘無可稱。以賦體作誌狀，宜無佳者。須俟韓、柳出，乃有新製耳。

三十七、弔文。三十八、祭文。

弔祭承騷則佳，誄狀模賦則劣。文章利病，卽此可見。

（此稿成於民國四十七年，刊載於是年二月新亞學報三卷二期。）



漢代之散文

一

我們研究文學，首須注意兩事：便是「辨體」與「明變」。所謂「辨體」，簡單說來，文章各有體裁，如詩、詞、文、賦，爲體各別。所謂「明變」，一體之中，因時代不同，而其風格亦異，如唐詩與宋詩，六朝文與唐宋文，固皆有變。又如昔人言韓昌黎「以文爲詩」，余曾謂韓昌黎亦是「以詩爲文」，此等亦是所謂變。由此辨體與明變之兩途，逐步深入，始能明白得歷代各家文學之內容。

韓昌黎曾說：

然後識古書之正僞，與雖正而未至焉者。

「識正僞」，此乃辨體、明變工夫之尤深至而始能到達此境界者。知其然，不知其所以然，依樣葫蘆，模仿爲之，於文學有眞知灼見者自能識其僞。抑且文章隨時而變，不可力強，縱是一意追隨，其間體氣自別。故讀書能辨僞，其事尙易；至於「雖正而未至」一層，更須於文學有眞知灼見者始能辨別。其中乃有文學評價問題。所謂「未至」，猶今言「未到家」。同樣是一部古書，何以見其爲到家與未到家，此中高下得失，須能「心知其意」。必要能心知其意，然後始能別出心裁，自有創造。此中有一定步驟，便須有一定工夫始可到達，不是躐等可求。

上次我講了「西周至戰國的散文」，①今天繼續講「漢代的散文」。主要亦都是有關於辨體、明變方面者。上講從西周至戰國的散文，可分爲兩系統：一從書經以下，到春秋、論語、檀弓。此一系統，尙書乃屬記言而及事，春秋則純是記事，論語亦是記言而及事，檀弓則是記事而及言。再下，沿襲尙書、春秋，有國語而至左傳。依一人一家爲別，沿襲論語，則有晏子春秋及戰國諸子。諸子中先有孟子，仍是舊式之「記言體」。下至莊子、荀子等，成爲新的「立論體」。

① 編者按：此指中國古代散文——從西周至戰國一文，已收入中國學術思想史論叢（二）。

戰國策所收縱橫家言則可謂之「辨事體」。第二系統從詩經開始，下至戰國後期，與左傳、國策同時，有離騷和楚辭。關於此兩系統中各體文字之變化及其成型，已在上次約略講過。

二

今天講漢代的散文。在漢代文學中特別重要的是「辭賦」和「奏議」兩類。漢代辭賦乃從詩經系統來，奏議則從書經系統來。詩和書，本是兩種不同文體，一是散文，一是韻文。討論中國文學，首先必分此韻、散兩體的分野。但韻文、散文其間又儘有相通，不可嚴格分別。如讀諸子，莊子、老子、荀子、易大傳等亦多在散體中用韻。又如楚辭中亦有散體，如漁父篇，如宋玉風賦、登徒子好色賦及宋玉對楚王問等篇。再就戰國策所收如楚人以弋說楚王、莊辛說襄王等篇，姚惜抱古文辭類纂皆歸入辭賦類，是知「書說」和「辭賦」相通。我的先秦諸子繫年曾辨莊子說劍一篇，實是莊辛作，而非莊周作。可見諸子立論與策士遊說與辭人作賦，本出一源，而分為三流。在文章體裁上講，雖可有此分別，而仍當注重其內在互通處。

現在再簡單扼要地說，賦體可以有散文，散文體也可以押韻。故說韻文、散文，不宜嚴格作

分別。直到清代，姚姬傳編選古文辭類纂仍把漢人辭賦加入，而李兆洛的駢體文鈔也鈔進很多散文，可見韻文、散文之分，甚爲微妙。何以此文應歸入辭賦，而與其他書說文或辨論文有別？大體上有賴於我們之心知其意，卻無法定要有一項明白確切的說明。

我上面說這一節話，並不是說文體區別不必深求，或不可深求，而實在是爲討論文體分別作一應有的引端。

上面說過，姚姬傳古文辭類纂把楚人以弋說楚王和莊辛說襄王兩篇收入辭賦類，可見在戰國時代，「辭賦」與「書說」兩體本是相通。而章學誠的文史通義更有一創見，他說：漢人辭賦源出戰國縱橫家言。這從文學史上講，對於文體演變，實提供了一極重要的觀點。諸位試把文選所收漢賦和戰國策裏面的文章比較細讀，便會體悟到章氏這一番話之涵義。關於這一層，我在所著秦漢史講義中也曾說及，惟所從說之路向是變了。我只從歷史上講，而來闡發章氏之創論。今天則要從文學立場講，不打算再推演我在秦漢史中的說法。諸位聽我講後，仍盼再去讀我的秦漢史。

三

首先我且講漢賦。班固兩都賦序說：

賦者，古詩之流，雅頌之亞。

「亞」，是說次一等的。可見漢代賦家自己說他們的賦乃是從詩而來。同時詩「六義」中有賦。所謂「賦」者，乃是鋪直、鋪陳之義。只把事情來鋪直、鋪陳，便是賦。此乃「賦」與「比」、「興」主要不同之所在。所謂鋪陳，也可說鋪張，即放開或敷衍之意。文學上之鋪張，簡單說，有兩種不同的技巧或方式：

第一是層疊式，把所要鋪陳的一層層累疊而上，成一立體狀，層層提高，層層向上。像莊辛說襄王便是這一類。

第二類是放寬式，在鋪敍時就平面展延，越展越廣，層層向遠，儘可能放寬其範圍。如講了東，又講西；講了南，又講北。講完草木，又講飛禽走獸，又講山川原陸等。

諸位當知，詩體之最先應用，本是要向人講話，這和只求記錄當時的「事」及「言」的書體有不同。作詩的人無時不在想把他心中要說的話向別人訴說傾吐。故說：「詩言志。」又說：「不學詩，無以言。」諸位若把此一觀點去讀詩三百篇，便知每一首詩的作者，莫不在其內心有一番衷曲要向人傾訴。詩序固不一定都可信，但詩序重要在解釋作者所要講話的緣起背景，及對甚麼人講，所要講的是什麼；這幾項，都是讀詩的人所都想追問的。由此下及春秋時代，當時的外交都以賦詩代言；再後來始廢詩直言，但其所言，仍多詩人吐屬。春秋時代的外交辭令，記錄在左傳、國語裏的，確是有極高的文學價值，使後世屢誦不厭。那些辭令，雖都屬散文體，但論其淵源，則從詩三百演變而來。由此再發展，便成爲戰國縱橫家言。由此可見戰國縱橫家言，實是淵源於古詩人。惟廢詩直言，鋪張誇大，比、興之分量遞減，而賦體比重則日增。而漢代之賦乃又淵源於戰國之縱橫家言。

因此，我們可以就章氏文史通義的話，推展引伸，改換成另一個說法，說是：戰國縱橫家言，其源出於古詩人。而漢人的賦既是「古詩之流，雅頌之亞」，而直接則由縱橫家言遞變而來。故古詩之變，一變而爲春秋辭令，再變而爲戰國縱橫家言，三變而爲漢人之辭賦。如此般的遞變，可見韻文之與散體，在中國文學史裏是雖有別而實相通的了。

四

其次，我再講到奏議。

姚姬傳古文辭類纂「奏議」、「書說」分爲兩類。其實奏議和書說本無大區別，只是奏議的作者和其對方的身分，和書說的作者和其對方的身分，有些不同而已。戰國紛爭和漢代大一統，政治局面已不同。如張儀說韓襄王、說楚懷王，他和韓襄、楚懷之間，並沒有顯著和固定的君臣名分，一輩策士，朝秦暮楚；又如秦昭王長跪而見范雎之類，此和漢代君臣體制名位大有相異。因此兩時代的文筆體氣自然也會有不同。此如老師寫給學生的信，自然和學生寫信給老師不同。兒子寫給父親又該是一種寫法，弟弟寫給兄長又該是一種寫法。彼此間關係不同，文章寫法也就不同。此刻諸位對此等眼前日常之事，全不注意，那就如何能瞭解到古人行文的體氣問題上去？惟其如上述，所以戰國策裏面所收的文章，不能入「奏議」類，而只是「書說」類。到了漢代，天下統一，那時只有一個君，高高在上，其餘都是他的臣民，所以漢代奏議雖是直承戰國書說而來，而顯然會和書說不同，論文的便不得不把來分成爲兩類。

又如戰國策有一篇虞卿議割六城於秦，姚選卻把來歸入奏議類；因姚氏認爲虞卿仕趙，當時君臣之分已定，不比其他策士的游說文章，都使於君臣名位未定之際，故姚氏編入書說類。此則反見姚氏之拘泥。因虞卿議割六城，其行文體氣依然是戰國的，不是漢代的。又如周訢止魏王朝秦，也和虞卿議割六城文差不多，而姚選又把來列入書說類。其實此兩篇皆是記言、記事之體，入之書說與奏議皆有不合。現在且把此層撇開不深論，我們主要之意則在說奏議和書說亦是同源而有別。

依照上述，漢文學主要爲辭賦與奏議兩體，而追溯來源，全從戰國縱橫家言衍變而來。故欲深究漢代文學之來龍祖脈，應先一讀戰國策。這一層，前人尚未細細闡發過。一向似乎都重看了漢文，而看輕了戰國策；那是不公平，而且又是昧於文學流變之眞實情況的。

五

上面又說，諸子文主要在「立論」，國策縱橫家言則主要在「辨事」。辨事在辨其利害得失，而縱橫家言爲求動聽，又每愛鋪張誇大，所以戰國策內所收文章，大致又可分兩類：一是

「質勝於文」的，只在事情之利害得失上加以精詳之辨析，如虞卿議割六城於秦、周訢止魏王入朝諸篇可爲其代表；另一是「文勝於質」的，並不重在辨析事理，而務求具有煽動、鼓舞性。說話不一定要很有理，卻儘力鋪張、誇大，在其語氣神情之間，期於煽動別人，鼓空話而生實效。這類文章，也就是後來漢賦的前身。

又試舉李斯諫逐客書和賈誼過秦論作例。諫逐客書應是辨事的書說類，過秦論應是立論的論辨類，然兩文實也沒有什麼可資細辨和深論的。李斯那一篇，其實只如一篇賦。他老師荀卿本能作賦，李斯是上蔡楚人，感染著楚地的文風和其師法傳統，也能做這類誇大、鋪張的文字。他所要說的話，實只是開端所謂「臣聞吏議逐客，竊以爲過矣」一句。此下反反復復申說逐客之不當，說以前秦國歷代君主，都用過別國客卿而致富強，到今天吃的、用的，乃至後宮所寵幸的美女愛姬，莫非從外國來，爲甚卻不許外國的知識份子來，而定要加以驅逐？整篇文章，只是如此這般旁敲側擊，在無關緊要處、不著題處說了一大篇。過秦論也是如此，講了半天，只講結尾一句，所謂「仁義不施而攻守異勢」那八個字。前面遠遠說來，把秦國已在歷史說了一大篇，只把它的一興一亡作一對比，實際全是些空話。這類文章講內容，實是空洞無物，不能和戰國百家著書的學術性文字相比。此一脈絡，承接戰國縱橫家，以筆代舌，弄筆頭，掉花槍，顯然便是漢賦

的先祖。姚氏類纂把李文入書說，賈文屬論辨，說來全是散體文，然與漢賦血脈相通。諸位要認識文章，須從此等處入門。

現在再說，戰國時，君臣位分未分，諸侯競於求士，士氣高張，縱橫家者流，結駟連騎，遨遊列國間，莫不高自位置；孟子所謂「勿視其巍巍然」，其實當時遊士，都有此種氣概。發爲文辭，自然無拘無礙，意氣縱橫。下到漢初，天下一統，但君臣之間還是隔閡未深，言無忌諱，可以直抒胸臆，暢吐一切。所以爲文猶有戰國遺風，只把戰國時代朝秦暮楚、縱橫捭闔之習氣則換掉了。試讀漢文帝初年的賈山至言，其實所要講的只是一件事，僅是規勸文帝莫要與近臣射獵，但他卻洋洋灑灑寫了一篇絕大文章。文中借秦爲喻，多作危言。若照後代作文規律言，那文可謂離題已遠，遊騎無歸；但作者是一片忠懇，讀來樸茂質直，又是雄肆噴薄。此由外面的時代背景和其內蓄的心情實感交融而出，後人外非其時，內無此心，從遣字造句上模仿，試問如何模仿得！其實賈山此文從某一意義言，也可說是鋪張誇大。又如賈誼治安策，一開頭便說：「可爲痛哭者一，可爲流涕者二，可爲長太息者六；若其他背理而傷道者，難徧以疏舉。」其實只說凡此種種，都可痛哭流涕，也已够了，而賈誼此篇偏要如此分析列舉，故作驚人之筆。諸位從此等處窺入，便見不僅漢賦淵源於戰國縱橫家言，即漢人奏議乃及其他散文，亦多淵源於戰國縱橫家

言，脈絡分明，事無可疑了。

但漢初文字雖說淵源於縱橫家言，他們也都有其他學術背景，此層不可不知。如賈山和賈誼，漢書都說他們未爲「醇儒」，其實正是說他們有儒學傳統。山之祖父祛，爲戰國魏王博士，山從受學。誼治左傳，與張蒼有師承。此兩人皆與儒學有關。鼂錯則屬法家，史記說「賈生、鼂錯明申、商」，而錯之言兵事書，雜用管子語，如出己手；其論募民徙塞下書，亦用管子，而不見引用之迹。可見漢初學人，其學亦復淵源於戰國諸子。惟時代已變，一輩知識分子，都趨向上層政治方面，與戰國諸子之轉而向社會下層者不同。故彼輩學成所得，多不用於私家著作，而用之朝廷議政。關於此一層，亦可謂戰國乃從「王官學」轉爲「百家言」，而漢代則又從「百家言」轉向「王官學」。其更可注意者，鼂錯諸奏皆稱爲「書」，豈非漢代奏議皆直承戰國「書說」之明證乎！尤其是賈山一奏直稱「至言」，此若與戰國諸子著書立題無別，可見當時人對奏議一體，尚無一種特別觀念；若至後代，則豈有奏議可稱「書」之理！又豈有奏議而可自稱「至言」之理！一到向皇帝上奏，開首結尾不免要加進「頓首」、「惶恐」、「死罪」等語。時代變，心情變，文章體氣亦變，自然再不能有像漢代人的奏議出現。

近人也多說：時代變，則文學變，一個時代有一個時代的文學。此話自不錯，但其中仍有

辨。如上論二賈奏議，固可謂是代表漢初的文學，但如蒯通之說韓信，下至來往吳、楚之間的一般辭家賦家，他們的作品，只可說是代表著「時代風氣」，不能說是代表著「時代需要」。雖同是時代文學，卻並無時代意義。即如今天，難道我們寫一些男女私情及個人雜感之類的新小說以及白話詩，便可說是時代文學，有時代意義嗎？諸位若認為只要有話便隨筆寫，便即是時代文學，那就大家不須再去追尋探求文學上的一切理論與使命，而可成其為時代的文學家，那也怕無此便宜事。

下面再講到鄒陽。他的獄中上梁王書，姚選入書說類，這是一篇極好的散文。鄒陽是一位當時有名的辭賦家，司馬相如曾跟他學過賦。若把屈原離騷和鄒陽此文對讀，便知文章有不厭反覆之美。三百篇詩中便有許多三反四覆，說了再說的。此因一人的情思有時不是簡單一句話可以表達出，必須咏嘆淫佚，不厭重複地把此一句話說了再說。此等若重複而非重複，若無條理而實有條理。但無此情，則不能生此文。後人批評鄒陽此文，說他不懂作散文，好比把上好料子「白地明光錦」裁作了「負版袴」。其實說此話的人只見鄒陽此書詞句瑰偉而像漫無法度，因認其不懂文章。其實鄒陽此文原出風、騷，迫切之情，書以微婉嗚咽之響，其不厭反覆處，正與屈原離騷同工。後有司馬相如，從鄒陽、枚乘、嚴忌之徒遊，遂為西漢第一大賦家。彼自賦子虛，轉而賦

上林，頌揚統一王室，遂被認爲是雅頌之亞，此層且不多論。而如他的諫獵書，若把來與賈山至言對讀，便見相如之謀篇布局、遣字造句，較之賈山，確乎見其爲文人之文了。又如他的難蜀父老，一派誇大鋪張，顯然是辭賦家言。故知漢代奏議亦可分兩類，一是質勝，如二賈；一是文勝，如相如。

東方朔作客難，分析當時士大夫不能效法當時蘇、張縱橫之情勢。論其內容，大可爲我上論漢代奏議與戰國書說雙方時代背景有別之說作證。至論此文文體，本是一篇記言文，也是一篇散文，而同時實是賦體。諸位若從此方面細細研尋，自可供給諸位學得在文學上所謂「辨體」與「明變」的工夫。又如他的諫除上林苑及化民有道對，吳摯甫說其「皆有騷、賦之氣」，這又是漢代文學淵源戰國縱橫家言之切證。而且所以異於戰國縱橫家言者，亦可從此識得。東方朔抑亦治儒家言而未脫戰國策士氣息者。

大抵中國人批評文學，往往著墨不多，有時只一句話；而此一句話都須細細參悟，如上舉東方朔文「皆有騷、賦之氣」一語便是。又如姚惜抱說韓退之答李翊書「此文學莊子」，此亦只是一句話，但非細讀韓文和莊子，便說不出。又如說歐陽修善學退之，三蘇學孟子兼國策等，其中皆值得細細咀嚼。

六

講到這裏，我們暫可得一結論，即漢武帝以前的文章，大體皆從戰國縱橫家出。以下從董仲舒開始，才始有醇儒之文，自此逐漸脫離了戰國縱橫家的圈套與影響。

史載董生「三年目不窺園」，我們即從此一點來和司馬相如作比，便見兩人之不同。司馬相如自是一遊士行徑，董仲舒卻是埋頭在家苦學，重接上戰國時代的鄒、魯一派。我們可以說漢武帝表章六經，罷黜百家，亦爲漢代文學轉變一大關鍵。此下遂成爲儒家之文，而受荀子之影響爲尤大。

如蕭望之駁入粟贖罪議，姚惜抱說其「詞意皆本荀子」。至劉向，則更見其爲經生之言，醇儒之文。其條災異封事，後人稱其「純以經書絡緯」。後代善學劉向的有曾鞏，學曾鞏的有朱子，皆是經生醇儒。

賈誼文跌宕噴薄，有陽剛之美，而韓退之歷數西漢作者顧不之及；而獨舉劉向，與司馬相如、太史公、揚子雲相提並論。殆亦爲劉子政一本經術，其文溫純澤潤，在漢代作者中別出一

格；而賈生文究不出戰國格調，故退之反不數及也。與劉子政同時有匡衡，及子政子劉歆，皆爲儒家之文。歆王舜毀廟議，班彪謂：「考觀諸儒之議，劉歆博而篤矣。」此則又成爲經生之學術文。

再下說到揚子雲。其賦與司馬相如齊名，他的散文亦是賦體，如諫不受單于朝書，實際上和李斯諫逐客書差不多。而漢初奏議質厚之風，至此則索然盡矣。要之，此等文字，可謂仍沿戰國，與匡、劉的經生文顯然有別。

因此可以說，西漢之文，在漢武帝時代可以劃一條分界線，以前是縱橫家、辭賦家言，以後則多經生醇儒之言。惟如揚子雲諸人，則是例外。

在西漢後期，亦尚有法家、兵家言，如趙充國陳兵利害及上屯田三奏之類，惟主流則斷然是儒家言之復興。

七

東漢以後，政治情形又不同，知識份子受政治氣氛之壓迫比西漢爲甚，三公失職，尚書用

事。後人評東漢政治，謂之「有事無政」，所以奏議一類不能再有好作品；即言辭賦，也只向「雅頌之流亞」的一面發展，如班固之兩都賦，張衡之兩京賦。賦體發展至此，也就不得不變。而東漢開始，乃有專一有志爲文，並專以文章得名之人；故范蔚宗爲後漢書，特意創立了文苑傳，把專意寫文章的人都搜羅了。但此等人其實在文學上決無大成就、大貢獻。可見一意爲文，並非文學之眞源頭。若不能把握到爲文之眞實需要，與夫爲文之眞實情感，此等文字，決不能合理想，有出色的。

我在前一講，說到孔子亦是一大文學家，應在中國文學史上有地位，但孔子決然不是一文人。又如屈原是在政治上不得意，發抒其憤悶牢騷而有離騷之作，屈原也不能只認他是一個文人。下到司馬相如，始可認他是一文人了，但司馬相如遊梁轉漢，他的爲文，也還與時代氣息通呼吸，還可以代表一時代。在中國文學史裏，其能代表一時代的，都能與時代氣息通呼吸。近代提出「純文學」一觀念，高抬元、明以下許多小說和戲劇之地位；但此等小說和戲劇畢竟與時代人生隔離反轉遠，如把水滸、紅樓夢放早一百年或放遲一百年，幾乎可不發生甚麼爲難處。這些作家，其實都該放進文苑傳裏去。而中國傳統的大文學家，則多應放在文苑傳之外，爲之自立專傳，因他們決非以專一爲文而傳世。即是說，除其文學表現外，其整個人生，也必與當時歷史社

會有更多、更大之關係存在。此層為我們講中國文學史的所不可不知。

八

西漢辭賦，既到班固、張衡而發展已達於絕境；而後漢政局又不如西漢，一輩士大夫對政治逐漸失卻其熱情與勇氣，因此亦遂不能有好奏議；而儒家經生則陷入章句師法中，亦不能有大著作，循至僅有經生而無大儒。於是東漢文學又逐步轉向。舉其著者，則有王充、王符、仲長統，後人稱之為「季漢三君」。王充作論衡，王符作潛夫論，仲長統作昌言，都近戰國諸子百家言。但論其價值，實不能與戰國諸子相比。近代自章太炎開始，極力提倡此三人，尤其是王充之論衡。但就文學史講，其中最可特別注意的，應是仲長統的樂志論。此文只是一篇小品散文，而近道家言，然自是詩人情志的一種發抒；而以散文體出之，在中國文學史裏，卻可稱為前所未有的一種創作。以前的文學，都重在家、國、天下大題目上，不論是記言、記事，說理、辨事，乃至縱橫、辭賦家言之鋪張誇大，都不能免，似乎都嫌缺少了一種輕鬆自然的氣味與情調。仲長統此文把一切大題目撇開，只在日常人生私人情趣上自抒己意，輕鬆下筆。往下乃有魏晉南北朝的抒

情小賦，像王粲登樓賦等，也可說是受了仲長統影響。正因東漢時局面漸漸轉壞，一輩知識分子消極逃遯，昂首天外，不再像以前那般的拘滯沉著。仲長統樂志論是一篇消極性的文字，只爲私人發抒情志，而其情志對象又只是他私人的日常生活，可謂卑之無甚高論；但我們讀其作品，覺得一時間開朗解脫，彷彿在陰霾之中照耀出一線新光明。其實他並無理想，若說有理想，則理想僅在目前；亦復無境界，若說有境界，境界也僅在目前；但這只是些近在目前的卑之無甚高論的理想與境界，卻給當時人一番刺激與感動，遂因此開出了建安以下的新文學來。其實自仲長統樂志論下到建安新文學此一條路，依然和詩有極密切的關係，因此在東漢晚期，五言新詩也同時脫穎而出了。

九

現在我在東漢末年，再想提出兩個人：一是孔融。孔北海被認爲是建安七子之第一人。孔氏爲文有英偉豪傑之氣，又像是追蹤了戰國士氣高張時代的格調。他的論盛孝章書與薦禰衡表兩文，大可玩讀。不僅東漢一代少此作品，即在西漢亦極難得。這是大一統政府崩潰以後，乃始有

此等文字之發現者。第二人是諸葛亮。他的出師表，雖是一篇奏議，然其行文，如父兄之訓子弟，不僅忠誠可愛；當知忠誠之人時時可有，而諸葛孔明之處境，則千古特出，故其文亦千古特出，使後人無法追步。諸位當知文字有「行世」、「傳世」之別，行世貴其廣大，傳世貴其悠久。雖說時代不同，而一時代作者之意氣、心情則可以異世而相感，使後人有恨不同時之想，此爲傳世文之主要條件。諸位細誦孔北海與諸葛孔明之上述三文，自可有此感悟。自可知文學之眞價值，主要在此作家之意氣上、心情上；有了這一番意氣與心情，才有在文學史上如何表達之技巧可言。若專一在文學技巧上用心，則再多亦是文苑傳中一人物。

今天的時代，較之東漢末年更不如。諸位應懂得在意氣、心情上用功夫，能約略近似孔北海與諸葛孔明，則所謂理想的時代文學，也可說已在諸位的筆底、腕下了。

(民國五十三年二月二十八日在新亞書院中文系講，原載五十三年六月新亞書院中國文學系年刊第二期。)



魏晉文學

一

今天講題是「魏晉時代的散文」，暫不包韻文在內。

講究文章首應懂得辨異、明變。「辨異」者，應能辨此篇與彼篇之不同，如韓昌黎答崔立之書與答孟尙書書不同，其送董邵南序與送李愿歸盤谷序不同。進一步要懂得此家與彼家之不同，如韓柳、歐王之各不同。再進一步要懂得此一時代與彼一時代文章之不同，如西漢與東漢不同，唐宋與明清又各不同。苟明於此，即掩去作者名字，亦可約略推定其文之時代與作者。如李陵答蘇武書，蘇東坡云：「此乃齊、梁間人作。」當知此非深通文事者決不能道。若自此更進一步，則知一個國家與一個民族之文學，亦自與其他國家與民族之文學有不同。近代西方各大學皆設有

「比較文學」一課，即是此義。能「辨異」自能「明變」。將此諸「異」按歷史時代順序排列，即是文學之「變」。如是始可進一步治「文學史」。但在此「異」與「變」之中，又必能明其共同相通一貫不變處，如是始有「文學通論」之建立。

文學又與藝術相通。辨異、明變，即猶如藝術上之鑒賞工夫。如看一幅畫，須能鑒別得此畫是某時代、某人的作品。懂得鑒別，才能懂得欣賞；能鑒別、欣賞，而後能摹仿。摹仿即是學，所謂「師法」也。如學韓文，要能鑒別出韓文一家之特異處，而加以欣賞，才能從事摹仿。摹仿精熟，始有創造。從前人教法只重誦讀，反覆讀熟，心知其意，自然得之。此實爲一種文學上最高之鑒別、欣賞方法，然未必人人能用。近代人更怕此方法，費時費力。以下試略講一些鑑賞方法之較易領略者。

每一篇文章可分兩方面看：一是「內情」，一屬「外貌」。內情即是文之「心」，外貌則是文之「體」。「作意」是內情，「作法」是外貌。論作法又有「字法」、「句法」、「章法」、「篇法」諸項。能自此數方面慢慢分別認識，應可懂得一家、一時代文章之外貌。其中字法最易懂，篇法最難講，此刻暫置不談。

以上是空泛講研究文學如何辨異、明變。今天所講「魏晉文學」，則是要將魏晉一時代之文

學，與以前之上古、兩漢，乃及以後之宋、齊、梁、陳而下，分劃出一異相來。即是說要講出魏晉文之特出點，爲其前或其後各時期所無，而爲此時期所獨。下面所講即可爲上面之泛論作實例。

此刻先就魏晉文之內情方面言。試問當時作家普泛寫文章之用意，即其寫作之內情，究與從前不同處何在？概括言之，魏晉人乃是開始以日常人生與其私人情感作題材，爲此以前經、史、子部著作所少見。若論魏晉文之外貌，又可說有兩個特殊點：一是語體文言之創興，一是散文之詩化。

先說第一點。中國人因語言與文字分歧，因此文章亦有文言、白話之分。但細辨之，仍可說有「文言的白話」與「白話的文言」；後者我謂之「語體文言」。今天流行的白話文，其實多是「文言白話」，一經說破，比較易知。而我所謂之「白話文言」或「語體文言」，則比較難懂。魏晉文體則正多是白話文言，即我所說之語體文言。我常憾近代頗少有人能自古今文章句法之變，來推尋古今白話語法之變者。今天來講魏晉文之句法，則正是一種白話體，而特以文言出之。此是魏晉文一新面貌，故我稱之爲是「語體文言之創興」。

其次說到散文之詩化。日常生活、私人情感，此等題材在中國文學史上，慣於用來寫詩，而

魏晉人則以此種題材寫散文，我因稱之爲「散文之詩化」。簡言之，亦可稱爲是一種「散文詩」。近人提倡作「白話詩」，有意要打破舊詩之句法與韻律。殊不知中國古代早已有一種頗爲高明之散文詩，並無韻律而見詩情。我曾在講論語與韓文中提出此意。但散文詩之普泛流行及其能達到最高境界者，則在魏晉時代。以上我試舉出此兩大綱領，來說魏晉文之特殊處，此下再較詳講述。

二

講中國文學應分韻文、散文兩部分。實際上此兩部分亦不易嚴格劃分，講散文常易講到韻文，講韻文亦常易講到散文，因此中互有匯通處。

遠從古代講起，自詩經變爲離騷、楚辭，屬韻文。尚書以下變爲春秋（記事）、論語（記言）及諸子論著，是爲散文。論著文中，又可分論道與論事之別：論道則如諸子著書，各道其所道；論事則如戰國策縱橫家言是也。

兩漢文學主要新興者爲「賦」與「奏議」兩類。漢賦雖屬韻文，但實則大部分來自戰國縱橫

家言；即漢人奏議亦然。兩漢文大致可把此兩大類爲代表，此層我已於上兩次講演中講過。①今試總括歸納來說，則中國古代文學，都是應用於政治場合者。即如詩經，大部分亦用於政治場合。諸子私家著述所講，盡是一套思想理論，而此項思想理論，仍以應用於政治場合者爲主。文字只是一種表達工具，亦可說一切著作都具實用性。文章屬工具，故無其獨立性；文章爲公用，故甚少私人性。兩漢以前的文章，我們也可說其僅是一種應用文。我們亦可說中國古代文學，絕大多數是屬於政治性的、社會性的，而絕少部分可謂是具有私人性。此與魏晉以後文章，多加入私人情感與其日常生活爲題材者大不同。

因此中國古代文章中多只包括史學、哲學，而無純文學；純文學須至魏晉時代才正式開始。此一層從前人早已提出，惟與我所講稍有不同而已。即如昭明文選中不選經、史、子三部，即已知有此分別。昭明太子在序文中曾有明白交代云：

> 老莊之作，管孟之流，蓋以立意為宗，不以能文為本。

① 編者按：此兩講稿已寫成中國古代散文——從西周至戰國與漢代之散文兩篇。前者收入論叢（一），後者見本册前篇。

蓋古人本不以文爲學，如西漢人奏議並不是存心要來寫一篇文章，其主要用意在論事，故說其「無意爲文」。中國人向來論文，常認「無意爲文」始屬文境之最高者。但至魏晉時代始多「有意爲文」。我們亦可說，至是文章始有獨立性，始有其獨立存在之價値，故魏晉以下人始知以文爲學。此乃中國文學史上古今轉變一極大分別。

昭明文選之序文中又說，其所選者，必要：

事出於沈思，義歸於翰藻。

此處所謂「沈思」，卻不是古人論道、論事之思，此「思」乃屬於文章上者，乃一種「文思」。因其以文爲學，故臨爲文章而知沈思，纔更講究到字法、句法、章法、篇法，種種文體上之修飾方面去。至於講到「翰藻」，昭明所指，如漢賦，修辭自更重要。但我所講漢賦乃來自戰國縱橫家言，與此下魏晉新文體絕不當連類並視，此層我已在讀文選一文中詳細分析過，請諸位用來參讀。

其實昭明太子乃梁人，齊梁文學已與魏晉文學又不同。後人都把文選所錄，混通一體視之，遂以爲東京以降無文。至唐代韓昌黎出，有「文起八代之衰」之稱。直至晚清時代，尚有人出來

講「選體」。然如此講法則不免把魏晉文學之特點忽略了，故我今天特地挑出魏晉一段時期來講述。

三

其實魏晉時代乃屬中國文學史上一段轉變創闢時期，甚屬重要，不宜忽視。講文學轉變，則必須通曉歷史，明白時代背景，纔可明其轉變之因由。西漢時儒學極盛，當時正是大一統政府光昌隆盛之一期，一般人重在論道經邦，通經致用。逮東漢中晚以下，政治日見衰替，儒家治平大道一時似無可展布，人們亦失此信心，於是遂轉而治道家言，轉入個人主義，更無心爲社會、國家、大羣體著想。私人情志與日常生活之解放舒縱，彼等謂之「自然」，由感傷轉歸消極，講求享受、娛樂。如東漢末期仲長統樂志論中之所透露，即是當時人心轉變之明白指示。人心變，語言文字之作意自亦隨而變。個人之內心情感、日常生活大量奔放迸進文章作品中，此實爲當時文學轉變一絕大之主因。至其助緣則應是當時詩體之復興，是即五言詩之創始。

詩經大體用四言，離騷、楚辭爲長短句。漢人樂府中多有民間自由抒情之作，但在當時尚不

受重視。自樂府一變而爲五言詩，於是情勢大異。五言詩與樂府有甚深關係，此處不論。但可知者，五言詩一定創始於東漢，而並不在西漢。後人以爲古詩十九首「驚心動魄，一字千金」，此八個字值得我們仔細咀嚼，深切體會。我們讀此十九首，應能由此體會到當時一般人之內心情感。何以讀此十九首詩而有「驚心動魄，一字千金」之感？由此悟入，便易明白到魏晉時代文學之新轉變與其特性所在。

由詩轉向文，遂有新文體，乃及文章之新評價。魏文帝典論論文謂文章乃：

經國之大業，不朽之盛事。

此十字應分兩層講：首句「經國大業」，應指向來古人經、史、奏議之類而言；次句「不朽盛事」，才是專指文學言。古人所謂立言不朽，實與曹氏此處所云文章不朽不同。曹氏又曰：

年壽有時而盡，榮樂止乎其身，未若文章之無窮。

此乃當時人對文學之新認識與新觀念。何以文章能無窮不朽？除卻其有關經國大業之外，只要其能驚心動魄，一字千金，獲得當時及後世人之共感共鳴，則私人情志與日常生活亦可運入題材，

永傳無窮。故說魏晉人始懂得文學之獨立價值，此時代實乃文學覺醒之時代。

希臘人很早便有「史詩」、「抒情詩」之別。在中國古代則只有包括哲學與歷史的實用文，卻無純抒情的純文學。屈原作離騷，在他自己想法，亦並非要寫此一篇文章來做一文學家。至其弟子宋玉，更不懂什麼是文學，只求寫些宮廷俳優之文，供帝王之娛樂而博其喜愛，如此則已。漢賦大體亦然。必至建安乃始有抒情文學之出現。

文章變爲不朽，可以無窮，於是乃知有文學批評。曹植與楊德祖書有曰：

> 僕常好人譏彈其文，有不善者，應時改定。昔丁敬禮常作小文，使僕潤飾之，僕自以才不過若人，辭不為也。敬禮謂僕：「卿何所疑難？文之佳惡，吾自得之，後世誰相知定吾文者耶？」

此種觀念亦爲以前人所無。至是才知在文字上用心，一字一句，衡量佳惡，力求可以傳後。但從另一方面講來，魏晉人文章卻極率眞、自然、平淡、直鋪，並非矯揉造作，或極意翰藻粉飾。當時人既已懂得以文爲學，有意爲文，又歡迎他人批評、修削，力求不朽，但何以反寫出平淡樸率的文章來？諸位如試讀古詩十九首，如：「驅車上東門，遙望郭北墓。白楊何蕭蕭，松柏夾廣

路。下有陳死人，杳杳即長暮。」諸詩句，所寫也只是平淡直鋪，自然率眞，把心中話實吐向人。惟求所瀉與所思合一，毫不見有絲毫做作之態。此即是魏晉文學之眞血脈，眞來源。魏晉文所講究者，正在力求自然，心口如一。雖有意爲文，而仍若無意爲文。

四

上述魏晉散文之兩特點：一是「語體化」，一是「詩化」，其實此二事亦是一事。在中國文學中，較近語言者實乃詩體而非散文。如尚書、論語、莊子等書，皆比詩經中造句距離語體較遠。此中涵有一極大問題，惜尚未有人爲之詳細發揮。

通常講魏晉文學，多自「建安七子」講起。建安乃漢獻帝年號，其時相當於西方之第二世紀。建安七子又稱「鄴中七子」，因其多在鄴中，活動在曹氏父子之政治圈中。此七子中以孔融爲首。此人大可注意，惜其集今已散佚，無可詳論。姑舉其與曹操論盛孝章書，開始即說：

歲月不居，時節如流。五十之年，忽焉已至。公爲始滿，融又過二。海內知識，零落殆

盡。

此乃把古詩四字句法運化爲散文，成爲一節詩化之敍事散文。在詩中論之，實即是「賦」體，因其直率將私人情感平白率直寫出，情話如一，而成爲此一新時代之新文學。

此外如孔融薦禰衡表，亦多用四字句。其與邴根矩書，更是通篇四字句成文。曹操封田疇令亦然。其他如陳琳爲袁紹檄豫州亦以四字句爲主。又如潘元茂册魏公九錫文，全篇用四字句。李密之陳情表，亦通篇四字句。此下如羊叔子讓開府表，阮嗣宗爲鄭沖勸晉王牋，庾元規讓中書令表，劉伶酒德頌諸篇，亦莫不以通體四言成篇。此等四言句，則無不平直如話。如曹操作新樂府：「月明星稀，烏鵲南飛；繞樹三匝，何枝可依？」此種句法固然亦是白話，由此變爲散文，便如上述。

然當時散文，亦非專用詩體四言。其有用長短句者，則更見其爲一種語體化之文言。如曹氏之讓縣自明本志令，可爲我所說「語體文言」之代表性作品。此文文選中未收錄，可見齊、梁人已不懂欣賞。照例讓縣應向上呈一「表」，如此則成爲一篇公文。今操反下「令」其部下，卻又稱「自明本志」，如此遂成一篇絕妙好文。曹氏此文，論其題目，實亦是一創格了。昔朱子早年

喜學曹操書法，其友人學顏魯公書，譏曹氏爲漢奸臣，不當學；如此文自比周公，僞態畢露，然讀後終能令人欣賞。原文收三國志裴松之注，又見清人嚴可均輯全三國文。文中有云：

孤非徒對諸君說此也，常以語妻妾，皆令深知此意。

此顯是語體之話家常。又云：

設使國家無有孤，不知當幾人稱帝，幾人稱王！

此亦是用語體爲文也。若用文言應爲：「不知稱帝者幾人，稱王者幾人！」語體平直，文言則多曲折；又語體句短，文言句長；語體可省許多虛詞，文言則用虛詞多；此等處大可比較研究。現在我們用的，則是文言化的白話，則反而更多浮泛空虛不必要的字來增添累贅，與語體化的文言適成對比。又如「設使國家無有孤」一語，就文言論，一「無」字已足，「有」字顯屬多出；然增一「有」字可加強下面「孤」字之地位與語氣。可見文言與語體只看使用適當，其本身並無優劣雅俗之別也。要之曹氏此文文體如語，只如對朋友講私衷，述家常，就文論文，實是古今絕唱。

當時詩化散文中最傑出、最躋上乘者，莫過於「書牘」一體。如魏文帝與朝歌令吳質書曰：

白日既匿，繼以朗月。同乘並載，以遊後園。輿輪徐動，參從無聲。清風夜起，悲笳微吟。樂往哀來，愴然傷懷。余顧而言，斯樂難常。足下之徒，咸以為然。

此書只說宴遊之樂，而微帶感傷之情。論其內容，只是敍述日常人生之一片段，敍述內心情志之一刹那，殊無瑰偉絕特之處。然隔近兩千年，至今誦之，依然親切，情景如昨，慨歎可聞。文章不朽，如是如是。若論其技巧，也只是運用四字句，化詩為文，平鋪直敍，僅如一篇小賦。此等文體，求之以前，殊為少見，惟楊惲報孫會宗書差相彷彿。楊惲書乃學自其外祖司馬遷之報任少卿書。司馬遷書乃是一篇傑出散文，但楊惲書則頗見詩化。書中有一段云：

臣之得罪，已三年矣。田家作苦，歲時伏臘，烹羊炮羔，斗酒自勞。家本秦也，能為秦聲。婦趙女也，雅善鼓琴。奴婢歌者數人，酒後耳熱，仰天撫缶，而呼嗚嗚。其詩曰：「田彼南山，蕪穢不治；種一頃豆，落而為萁。」人生行樂耳，須富貴何時？是日也，拂衣而喜，奮袖低昂，頓足起舞，誠淫荒無度，不知其不可也。

文中之「其詩曰」云云，頗似散文句法；而整段文字，卻又十分詩化。這因要講私人生活及內心情感，則以詩體爲宜。魏晉人把此等體材，由詩化散文來描寫，自然更見合適了。清代人學魏晉小品，如汪容甫、洪北江，風韻情貌皆佳。較之龔定菴學諸子文體，顯然不同。

再說到語體化之文言。除上述曹操述志令外，三國志管寧傳引程喜一文，報告管寧閒居生活，其辭極瑣屑，極錯落樸率，而情景逼眞，大有遷、固遺意；所不同者，乃是其語體化的分量，較勝過了文言化之分量而已。

五

我以上已將「詩化散文」與「語體文言」之兩特點中之句法、語法，約略講過。玆再說到篇法、章法方面。如諸葛亮出師表全文用了十個「也」字作結句，平平敍去，又坦直，又樸率。又如潘元茂册魏公九錫文，全篇也用了「此又君之功也」一句共十次。迨後嵇康與山巨源絕交書也從「一不堪也」順次至「七不堪也」，平平敍說。此等都似只在講話，並不見有謀篇布局之意。後來唐宋古文便決不如此。

昔曾文正有言：

古文無施不可，惟不宜說理耳。

其實桐城派古文模擬唐宋八大家，在句法、章法上太注意了，其不宜說理則誠有之。至如魏晉文，把句法語體化，把章法平鋪直敍，也可說是漢賦化，反而在說理上無施不可。如嵇康之養生論，說理細膩曲折，無微不至。其後如郭象注莊子，長篇累牘，皆是絕好說理文字。此下這一種文體，漸漸用來繙譯佛經，用大部書來敍事說理，亦不見有困難。近代惟章太炎爲文頗識此意，所惜是其好用古僻字，成爲一大類。

六

現在再回說到開始所講辨異、明變的問題上來。

清代考據學家，因不喜歡宋儒，連帶不喜歡唐宋八家乃及桐城派古文；而自阮元以下，要來提倡「選體」。其實即就文選論，上起先秦，下迄齊、梁，中間所收文體，也多變化。即言辭

賦，如王粲之登樓賦，下及陶淵明之歸去來辭，他們都以散文體勢化入辭賦，顯與兩漢舊辭賦大不相同。只因同收入在一部文選裏，便使人不易覺察。

說至此，可見選文亦是一大事。如姚惜抱古文辭類纂之後，有曾文正之經史百家雜鈔；所選不同，對讀者影響自亦不同。我常想把魏晉時代的文章精選一、兩百篇，讀者得此選本，自然可對魏晉文學之神情體貌之特出點心領神會，不煩分析講解，而自能鑒別，自能欣賞。可惜我現在沒有閒工夫來作此事，本講演只能略提綱要，由諸位自己去尋究領會吧！

（民國五十三年十二月十八日在新亞書院中文系講，原載五十四年六月新亞書院中國文學系年刊第三期。）

略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係

一

魏晉南北朝政治腐壞，篡亂相乘，兵戎迭起。中國版圖，半淪胡統。前後四百年，太平統一之期，殆不足十分之一。然學術尙有傳統，人物尙有規儀，在文化大體系上亦多創闢。專就隋書經籍志所載，約略計之，古今書籍，共二千一百二十七部，三萬六千七百零八卷。若通計亡佚，達三千八百二十三部，四萬三千六百七十五卷。除少數古籍外，大部分係此時期人所作。以四百年計，平均每年當得新書十部，亦可謂按月當產生新書一部，而佛道典籍尙不在內。

據開元釋教錄，三國下至隋前，共計譯人一百一十八，譯經一千六百二十一部，四千一百八

十六卷；此當據唐開元時尚存者言。若據隋志，乃有二千三百二十九部，七千四百一十四卷。即就一千六百部計，在此四百年中，亦平均每年當出四部十卷以上。以一卷萬字計，四千餘卷當得四千萬言之多，數量鉅大驚人。當時繙譯佛經，工作至艱巨：一則佛經傳入不易，再則華梵語文隔閡；既須外來高僧合作，又須口譯筆潤分工，始克臻事。則此一時期，單論佛教傳入方面之成就與貢獻，已可大書特書，永爲後人仰歎。

此後佛教成爲中國文化之一支，並推衍及於高麗、日本。就今而言，欲追究印度大乘佛學，非仰賴中國譯經不可。此一大事因緣，主要由於此時代人之努力。僅言佛教傳入，疑若其事甚易，語嫌不切，將使人忽略了此時期人完成此一業績之努力。

常言佛、法、僧三寶。佛創始說法，須有傳承說法之人。而當時中國僧人之宣揚佛法，事更不易。梁釋慧皎著高僧傳，東漢迄梁四百五十餘年，共二百五十七人，又傍出互見者二百餘人。開其德業，分隸十科。此下姑舉三人爲例。

首當提及釋道安。道安乃中國佛教史上第一高僧，由彼引起中國人注重佛法，並造成此下佛教在中國文化體系中之地位。習鑿齒致謝安書有云：

來此見釋道安，故是遠勝非常道士。師徒數百，齋講不倦。無變化技術可以惑常人之耳目，無重大威勢可以整羣小之參差；而師徒肅肅，自相尊敬，洋洋濟濟，乃是我由來所未見。其人理懷簡衷，多所博涉，內外羣書，略皆遍覩。陰陽算數之學，亦皆能通。佛經妙義，故所游及。

觀於上引，可想見道安之人格與學養，及其在當時之受人仰敬。

又金樓子載習鑿齒與道安在襄陽相見，謂鑿齒詣道安，値持缽趨堂，鑿齒乃翔往衆僧之齋。衆僧皆捨缽斂衽，惟道安食不輟，不之禮。習甚恚之，厲聲曰：「四海習鑿齒，故故來看爾。」道安應曰：「彌天釋道安，無暇得相看。」習愈忿云云，道安復云云，習無以對。據此則習鑿齒所折服於道安之人格與學養者，更見不尋常。

當知佛陀乃千年前一外夷，當時流行莊老觀念，佛教經典亦彼外夷之糟粕，苟非有至德高僧，親身實地闡揚作證，如何得人崇信？此所謂「人能弘道，非道弘人」。「苟非至德，至道不凝」。道安誠當時佛門中一至德，佛法卽凝聚其身，而由之宏揚。如習鑿齒與謝安書所云，道安與中國社會傳統重視之大儒，可謂並無二致。由此推想，庶可得佛法在當時中國社會宏布流傳之

一番主要契機所在。

其次當及慧遠。世說注引張野遠法師銘，稱其世爲冠族，游學許、洛。二十一，欲南渡就范宣子學，道阻不通；遇釋道安，遂以爲師，抽簪落髮，研求法藏。高僧傳稱其：「精思諷持，以夜續晝，貧旅無資，縕纊常缺。」知遠公本修儒業，自非道安高德，何緣使其回心折服如此！

慧遠從道安逾十餘年，後南渡東止廬山東林寺三十餘年。時謂其「影不出山，迹不入俗」。然四方仰景其人者紛至沓來。慧遠送客，常以寺前虎溪爲界。其學兼綜玄釋，並擅儒學。周續之閑居讀老易，入山師事。宗炳、雷次宗事遠講喪服經。後次宗別著義疏，首稱雷氏學，宗炳寄書嘲之，曰：「昔與足下共於釋和尙間面受此義，今便題卷首稱雷氏乎？」慧遠於佛法創淨土宗，當時有淨土會，劉遺民爲文，稱同志息心貞信之士凡一百二十三人，中有名士七人。周續之、宗炳、雷次宗皆與焉。又雷氏與周續之嘗同受遠公詩經之學。世說有殷荆州問遠公易以何爲體。由遠公而推道安，知道安之博通內外羣書，亦斷非虛語。而遠公之以喪服教授，其事更値注意。蓋當時大門第制度盛行，喪服之與門第，關係至深；遠公不厭講授，亦情存濟世。與其宣揚佛法，可謂貌異心同。又遠公並擅繪事，即其藝術之精，亦得世人重視。故知當時佛法所以宏宣，正賴有高僧如遠公等，大心博學，宏應世需。故使世俗聞風，歙然信服也。

最後當提及竺道生。道生依竺法汰改俗，而法汰亦隨道安，則生公乃道安之徒孫。據高僧傳，當時先出中譯本泥洹經六卷，所謂小品泥洹。大本三十餘卷尚未全譯，六卷本先至京都。生公剖析經理，洞入幽微，乃說：「一闡提人皆得成佛。」此語與先譯六卷泥洹經相反。生公孤明先發，獨忤眾見，一時僧徒羣目爲邪說異端，譏憤滋甚，大會逐之。然生公不爲屈，於大眾前正言誓曰：「若我所言違背經意，願於現身甘受癘疾之災。不然，則願捨壽之時據獅子座。」遂去至虎丘，旋至廬山。不久，全部涅槃經譯出，乃證生公所說實乃懸契佛旨。此一故事，在中國佛教史上具有甚大影響。其前鳩摩羅什已稱遠公未讀佛經而通佛理，正與生公先後遙符。可證我上述佛門僧寶價值之所在。蓋佛法人人具有，亦人人可悟，生公此義，實與儒家傳統孟子「人皆可以爲堯舜」之說相扶會。生公特深契悟，亦不得不謂其先於中國文化傳統儒家精義遠有根柢。而生公之頓悟義，下至唐代禪宗六祖出世，更有所發揚光大。此後禪宗遂爲中國人自創佛學中一最要骨幹。又後淨土宗盛行，乃有禪淨合一之新途徑，成爲中國社會最普遍之佛法。此事不得不追溯及於遠、生兩公。此時代人在中國佛學史、中國文化史上之貢獻，即此一項，已屬無可比量。

二

此下當再賡述有關此一時代經、史、子、集四部學之大概。先論經學。十三經注疏乃中國經學一大結集，除唐玄宗孝經御注外，易魏王弼注，論語魏何晏集解，左傳晉杜預集解，穀梁晉范甯注，爾雅晉郭璞注，又尚書孔安國傳，乃魏晉人僞託。尚書僞古文，亦出魏晉人編撰。當時又特創義疏新體，與同時僧人所爲佛經義疏有關；惜皆遺失，獨梁皇侃論語義疏僅存。而唐初孔穎達等編五經正義，疏之部分，十九采自南北朝。此見當時人對經學貢獻，不爲不大。

其次，隋志載此時代人有關經學之著述，計六百二十七部，五千三百七十一卷。通計亡佚，有九百五十部，七千二百九十卷。張鵬一隋志補又增出九十二部。就隋志分類統計如下表：

經籍名稱	部數	卷數	通計亡佚之部數	通計亡佚之卷數
易	六九	五五一	九四	八二九
尚書	三二	二四七	四一	二九六
詩	三九	四四二	七六	六八三

禮	一三六	一六二二	二一一	二一八六
樂	四二	一四二	四六	二六三
春秋	九七	九八三	一三〇	一一九〇

表中所云亡佚，乃據作志時言，今則可謂亡佚已盡。然觀上表，知此時期之經學，並未中絕。

若以著作數量作爲當時對經學中某一部分重視與否之衡量標準，則此時代之經學最重禮，次春秋，易居第三位。劉宋時以易與老、莊同列爲三玄，然固非當時人重視惟易也。唐杜佑通典引晉、宋以下人禮議，多達二百餘篇。朱子云：「六朝人多精禮，當時專門名家有此學，朝廷有禮事，用此等人議之。唐時猶有此意。」又云：「五經疏，周禮最好，詩、禮記次之，書、易爲下。」清儒沈垚落颿樓集亦謂：「六朝人禮學極精。唐以前士大夫重門閥，雖異於古之宗法，然與古不相遠。史傳中所載，多禮家精粹之言。」近儒章炳麟檢論五朝學謂：「據南史何承天傳，先是禮論有八百卷，承天刪減，並各以類相從，凡爲三百卷。又徐勉傳，受詔知撰五禮，大凡一百二十帙，一千一百七十六卷，八千三十九條。然則通典所載，二十分之一耳。」此皆於六朝人精禮學有所指明，而沈氏謂六朝以有門第而精禮，其言尤有特識。

南北朝時，經學亦分南北，所重各不同。就禮學言，南方重喪服，如上述高僧遠公，亦精此

學；雷次宗以此負盛名，時與鄭玄並稱。喪服本屬儀禮中一篇，所以別出成爲一時顯學者，正因當時門第制度鼎盛，家族間之親疏關係，端賴喪服資識別，故喪服乃維繫門第制度一要項。下至唐代，門第尚存，故通典尚多載此時代人所講關於喪服之篇章。宋後無門第，故自程朱理學下迄清代經學考據，於此皆疏，不復注意也。

南方禮學，除喪服外，並重朝廷一切禮樂輿服儀注。此由當時南方武力不競，民族自尊心之激發；所謂「衣冠文物」，亦是民族文化所寄與其象徵所在，抑又爲當時北方胡人急切所學不到。高歡曾云：「江南蕭衍老人專事衣冠禮樂，中原士大夫望之以爲正朔所在。」故當時南方學者重視此方面，在心理影響上，對於南北對峙局面，實有甚大作用。宋書王淮之傳，稱王彪之練悉朝儀，家世相傳，並諳江左舊事，緘之青箱，世人謂之王氏青箱學。梁書載江蒨好學，尤悉朝儀故事，撰江左遺典三十卷未就。此爲南方門第重禮學之又一面。

北方學者亦重禮。且當時南北學術多聲息相通。北人治喪服者亦多，如後魏敦煌索敞，見本傳。河東柳玄達，見裴叔業傳。范陽盧道虔，見盧玄傳。後周趙郡李公緒，見李渾傳。皆是。然北人所重，更在周官。因北方胡、漢雜糅，欲實際改進當時政制，乃轉趨於古制度之鑽研。蘇綽爲宇文泰定制，即根據周官。下迄隋唐，遂重開中國歷史之光昌盛運，蘇氏之功不爲小。北齊熊

安生，爲周官學大師，史稱其通五經，專以三禮教授，弟子自遠方至者千餘人，其受業擅名於後者，劉焯、劉炫尤著。孔穎達五經正義，多采二劉之說。北周滅北齊，熊氏知北周君必來訪，命童僕灑掃門庭以待；翌晨，北周君果至。此見周官學在當時北方之見重。亦可知北方經學，亦重通經致用，與南方可謂異途同歸。

近人陳君寅恪著隋唐制度淵源論略稿，詳舉唐代開國，其禮樂輿服儀注，大體承襲南朝。然禮樂、制度，秦漢以下，早有分別。史書中如職官、田賦、兵制等屬「制度」，封禪、郊祀、輿服等屬「禮樂」。宋歐陽修新唐書禮樂志，辨此甚明。隋唐制度，自是沿襲北朝。陳君混而不分，僅述南朝禮樂，忽於北方制度，此亦不可不辨。

三

其次爲史學。其發展，較之經學更爲重要。隋志史部有八百一十七部一萬三千二百六十四卷，通計亡佚，有八百七十四部一萬六千五百五十八卷。張鵬一隋志補，又增出六十部。論其數量，較經部多出一倍。且經部多漢前舊書，史部則多魏晉以下人新著。

漢志無史部，司馬遷史記附六藝略春秋門，見是時史學尚未獨立。東漢自班固漢書外，史學著作亦不多。中國史學發達，應始東漢晚期，至魏晉南北朝而大盛。不僅上駕兩漢，抑且下凌隋唐。此下惟宋代差堪相擬，明清亦瞠乎其後。舉其要者，晉陳壽之三國志，宋范曄之後漢書，與馬、班並稱四史。其他列正史者，宋書、南齊書、梁書、魏書等，皆此時代人作。東漢末，荀悅撰漢紀，劉知幾史通推以為「左傳家」之首，又稱「班、荀二體，角力爭先」。唐代試士，以荀紀與史、漢為一科。晉袁宏撰後漢紀，史通謂：「世以袁書配蔚宗，要非溢美。」宋儒王銍作兩漢紀後序，亦稱：「荀、袁二紀於朝廷紀綱，禮樂刑政，治亂成敗，忠邪是非之際，指陳論著，每致意焉。反復辨達，明白條暢，啟告當代，而垂訓無窮。」蓋自司馬光資治通鑑以前，編年之史，更無堪與此兩書媲美者。故即舉現所留存之史籍言，此時代人之成就與貢獻，已至偉碩。

再論其亡佚者，裴松之注三國志所引書，明記書名者達一百四十餘種。宋劉義慶世說新語梁劉孝標注，據高似孫緯略，所引漢、魏、吳諸史及子、傳、地理之書俱不論，僅晉代一朝史書，及晉諸家列傳、譜錄、文章已及一百六十六家。裴、劉之注，固是贍博，而陳、劉原著之精卓，亦因而益顯。范蔚宗作後漢書時，松之注所引各書當俱在，故范書可以取精用宏，乃有補陳志所不載者。而袁宏作後漢紀，尚在范書未布之前，其所采既博，而竟亦少有出范書之外，又可見

范書采摭之功力。又如晉書在當時有十八家之多。其他史籍繁夥，一檢隋志而可知。此蓋史學在當時爲羣力所萃，故能醞釀出好成績也。

今再論魏晉南北朝人史學著作之內容。隋志乙部共分十三類：一、正史，二、古史，三、雜史，四、霸史，五、起居注，六、舊事，七、職官，八、儀注，九、刑法，十、雜傳，十一、地志，十二、譜系，十三、簿錄。可見當時史學規模之完備。正史屬紀傳體；古史爲編年體；雜史則在此兩體以外，或係鈔撮舊史；霸史則爲分國史，如十六國春秋之類；起居注乃由當時史官記載人君言行；舊事有制度法令，有雜事記載；職官、儀注、刑法則屬禮儀制度。而雜傳一類，尤爲當時人所特感興趣，故其撰述共有二百一十七部，一千二百八十六卷。主要爲人物傳記。有分類作傳，如聖賢高士傳、逸士傳、逸民傳、至人高士傳、高隱傳、高僧傳、止足傳、孝子傳、忠臣傳、良吏傳、文士傳、童子傳、列女傳、神仙傳等。分地作傳，如兗州、徐州、交州、魯國、楚國、汝南先賢傳、益部、陳留耆舊傳、豫章烈士傳等。分時代作傳，如正始名士傳、江左名士傳等。分家族作傳，如王肅王朗家傳、太原王氏家傳、王氏江左世家傳等。並有一人專傳，如管輅傳、法顯傳等。又清章宗源隋書經籍志考證，據裴松之三國志注，劉孝標世說注，下及藝文類聚、北堂書鈔、太平御覽等諸類書所引，自荀或別傳以下共得別傳一百八十四家。隋、唐志皆不

著錄，無從考其卷數；然當時所為一人專傳之數量，已幾與雜傳一門全部卷帙之總數相埒，此事尤堪注意。凡此皆見此時代人重視人物，實為此一時代之特殊精神所在。惟其人物之傳記既詳，故薈萃成史，其事自易。其次則為地理記。其部數與卷帙，僅次於人物傳記，凡得一百三十九部一千四百三十二卷。蓋人物與地理有關，二者之受重視，則為當時門第郡望觀念之影響。世說有王濟、孫楚爭辯各自地望人物之美一則，又有王坦之令伏玄度、習鑿齒論青、楚人物一則，皆是當時人各誇其鄉土先賢之證。又次則為譜系。此亦與前兩類相引而起。蓋矜尚門第，必誇舉其門第之人物；乃亦讚耀其門第之郡望；又必有譜牒世系，以見其家世之傳綿悠久。直迄近代，方志家譜，代有新編，成為中國史書中重要兩大部門，而人物傳記一項，則終不能與魏晉南北朝時代競秀爭勝。故知人物傳記之突出獨盛，正亦為此時代一種特殊精神所寄也。

簿錄一項，亦見當時人另一種之興趣。簿錄乃一種圖書分類目錄，隋志所收共三十部，除七略別錄及七略外，其他二十八部全出此時代人之著述。可見此時代人重視書籍，好尚搜索，因重目錄分類。而四部之分，永為後人承襲，亦可謂是此一時代之貢獻。

今再綜合言之，則此一時代重人物，又好尚書籍，並好著述，而人物傳記尤為當時人興趣所在，成為此時代史學驟盛之一因。劉知幾史通有云：

降及東京，作者彌衆。至如名邦大都，地富才良，高門甲族，世多髦俊。邑老鄉賢，競為別錄。家譜宗譜，各成私傳。於是筆削所採，聞見益多。此中興之史所以又廣於前漢也。

劉氏此處所講，實已在東漢之晚年，更適用於魏晉南北朝。惟風氣遞傳，當溯之自東漢耳。

今再簡括上述，魏晉南北朝人於經學極重禮，史學則重人物，此二者，與其崇尚莊老虛無風尙有乖。此事大可注意，留待下論。

繼此當提及當時經學與史學之相通。史學本自經學中分出，而當時人亦每將經史相提並論。如吳華覈上表，謂：「司馬遷、班固命世大才，所撰精妙，與六經俱傳。」北魏李彪亦云：「臣竊謂史官之達者，大則與日月齊明，小則與四時並茂。其大者，孔子、左丘是也。小者，史遷、班固是也。」三國尹默傳：「默遠遊荆州，從司馬德操、宋仲子等受古學，皆通諸經史。」晉虞預傳：「雅好經史，憎疾玄虛。」庾峻傳有「重老莊而輕經史」之語。此皆當時人認經史爲同類，以與莊老玄虛相對立之證。同時史家亦多兼經學著作，如張璠著後漢紀，亦有周易集解；孔衍著漢魏春秋，亦有公羊集解；干寶著晉紀，亦有周易、周官注、春秋左氏傳義等；劉昭著後漢書注，亦有鈔集議祭六宗論，有難晉劉世明論久喪不葬議等；謝承著後漢書、漢晉春秋，亦有尙

書，毛詩注等；徐廣著史記音義及晉紀，亦有禮論答問、禮答問等；裴子野著宋略，亦有喪服傳等。劉知幾史通謂：「大抵作者，自魏以前，多效二史，從晉已降，喜學五經」。可見當時人對經史之通觀並重。而論其本源，則皆自崇尚儒學來。史學家中，如徐廣、裴子野等，制行茂美，尤是粹然儒者之渠矱。宋書史臣曰：「臧燾、徐廣、傅隆、裴松之、何承天、雷次宗，並服膺聖哲，不爲雅俗推移。」此皆著作雖分經史，學術同歸儒門之證。

四

上述經史之學竟，次當及子部。此時代人在此方面之成就與貢獻，似較經、史、集三部爲弱。然隋志子部儒家，自荀悅申鑒以下，亦有二十二部一百六十九卷。通計亡佚，則有四十五部三百六十八卷。數量仍不爲少。荀悅申鑒，清四庫提要稱其：「原本儒術，所言不詭於正。」牟融理惑論，清儒洪頤煊稱：「是書雖崇信佛道，而不背於聖賢之旨。」徐幹中論，提要稱其：「闡發義理，原本經訓，而歸之於聖賢之道。」杜恕體論，清儒嚴可均稱其：「所論皆剴切通明，能持大體，粹然儒者之言。」王基新書，史稱：「其人學行堅白，國之良臣，時之彥士。」舉此

爲例，知儒術在三國魏時，尚是確有傳統，梁殘未失也。

又如晉傅玄撰傅子，隋志入雜家，王沈遺書稱美之，謂：「省足下所著書，言富理濟，經論政體，存重儒教，足以塞楊、墨之流遁，齊孫、孟於往代。」提要稱之，謂：「所論皆關切治道，闡啟儒風，精意名言，往往而在。」又北齊劉晝著劉子，亦入雜家，嚴可均稱其：「言治國修身之道，有大醇，無小疵。」魏任嘏有道論，隋志入道家，然其人實儒士。又晉杜夷有幽求新書，隋志亦入道家，然晉書杜夷入儒林傳；劉勰文心雕龍稱之，謂：「典語、新書，法言、說苑，潛夫、正論，昌言、幽求，咸敍經典，或明政術。」推此意求之，知此時代人著書，隋志列入子部而不在儒家者，尋其內容，亦多與儒術相關。

又如隋志名家，有魏文帝士品一卷，劉邵人物志三卷，盧毓九州人士論一卷，吳姚信士緯新書十卷，姚氏新書二卷，通古人論一卷；此在當時稱爲「名理」之學。王符潛夫論謂：「名理必效於實，則官無廢職，位無非人。」意林引楊泉物理論亦謂：「國典之墜，由位喪也。位之不建，名理廢也。」劉勰文心雕龍亦曰：「魏之初霸，傅嘏、王粲校練名理。」可見當時人品評人物，精究名理，其志本在治平。而劉邵人物志一書，尤值研讀。提要謂：「其書主於論辨人才，以外見之符，驗內藏之器；分別流品，研析疑似。所言究悉物情，精覈近理。其學雖近乎名家，

其理弗乖於儒者。」今以劉氏此書，推想姚、盧所作，可知品題人物，爲此一時代之精神所寄，風會所重；與上述史部人物傳記一門會合參之，亦見此一時代特著精采之一面。而原本儒術，亦居可知。

至論道家，則如王弼之注老，郭象之注莊，固已永傳不朽。然王、郭兩家，亦欲兼匯儒、道，以創一代之新說者。又如僞古文尙書「人心唯危，道心唯微，惟精唯一，允執厥中」，乃改荀子引道經語，而宋儒奉爲講學準則十六字訣。又如孔叢子「心之精神是爲聖」，南宋楊簡敬仲終身誦之，明儒尤樂稱引；其語殆亦出此時代人所造。又如劉宋戴顒有中庸傳兩卷，梁武帝有中庸講疏一卷，亦爲後代尊尙中庸之先聲。其他名言絡繹，爲宋明儒心學導先路者尙亦不少。由此言之，則此時期人在子部方面亦未嘗無貢獻。

五

今當一談集部。漢志辭賦略所收，只楚辭、漢賦。集部大興自東漢，至魏晉南北朝而極盛。據隋志，共五百五十四部，六千六百二十二卷。通計亡佚，有一千一百四十六部，一萬三千三百

九十卷。張鵬一隋志補，又增出專集七十二家。卷帙之多，堪與史部相埒。以四百年計，每年平均當出一部至三部集，亦可謂每年可出一位乃至三位專集作家。此卽長治久安之世，前如漢，後如唐，亦難有此盛。

論其內容，總集中有昭明文選。此書在中國文學史上，有其不可磨滅之價值。書中所收，雖不全屬此時期人之作品，要以此時期作品爲主。此書在唐代最受重視，有「文選熟，秀才足，文選爛，秀才半」之說。舊唐書並列文選學於儒林傳，幾乎視之與經籍並重。宋以下，文選地位似有減損，然直至今日，治文學者，文選仍是一部必讀書。可見此一時代，在中國文學史上之貢獻。

嚴格言之，在此以前，中國並無純文學觀念。詩三百，都於政治場合中使用。屈原作離騷，乃激於忠君愛國之忱之不得已，而非有意欲作爲一文學家。漢賦大體供宮廷消遣娛樂，淵源於戰國策士縱橫游說之餘波，仍不失其在政治場合使用之背景。正式有純文學觀念之覺醒，則必俟建安始。故以前頗少以作者本人放進其作品中，換言之，卽很少以表現作者自身之日常生活及其內心情感作爲文學題材者，故作品中不易見作者之人格。如司馬相如、揚子雲、班固、張衡所爲賦，巨幅長篇，均與作者私人無關。建安以後，始以文學作品爲表現作者人生之用，以文學爲作

者私人不朽所寄。魏文帝所謂：「惟立德揚名，可以不朽，其次莫如著篇籍。」又曰：「文章經國之大業，不朽之盛事。」是也。於是人求以文章期不朽，遂求融作者於作品中，務使作家與作品相會合一，而成爲一種新文學。唐宋韓柳古文，實亦襲此意境而惟略變其體貌。故在中國文學史上開始有純文學之抒寫，亦是此一時代一大貢獻也。

惟其如此，故此一時代之人生，乃多表現在此一時代之文學中。換言之，此一時代之文學，乃成爲此一時代一種主要之史料。若欲認識此一時代之整個時代精神，亦當於此一時代之文學中覓取。在此時代，幾乎人人喜有一部集，自求表現，求不朽。下迄唐、宋，直至近代，論文學觀念，似不能越出此一時代人之所想像與標榜。

除文選外，劉勰文心雕龍亦至今受人推重。勰與昭明太子同時，依沙門僧祐，博通經論，並校定定林寺經藏。後曾一度出仕。晚年燔髮爲僧，改名慧地。書分上下編，上編剖析文體，下編商榷文術。上編首三篇原道、徵聖、宗經，足徵彥和論文一本儒術。下編首三篇神思、體性、風骨，足徵彥和論文，貴能以作者與作品融爲一體，繼承建安以來之新趨嚮，而更加以發揮。劉氏所提出之道與聖，正猶佛家三寶中之佛與法。聖人雖亡，其道猶存。聖道存在經籍，文章所以明道，彥和謂「道沿聖以垂文，聖因文而明道」是也。故有志於斯文之作者，首貴徵聖與宗經。

此則理想中之文人，正亦應如佛家三寶中之僧侶。此一理想，較之建安以來專注重文學觀點，僅求於作品中表現作家自身之觀念，遠爲超越。自唐代韓昌黎以下，凡論文所舉最高境界，亦無能逾此。下編論文章作法，首神思。彥和云：「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。」神思卽指作者之內心。文章之神思，卽作者之神思，內外並非二物。次論體性。文章之性格，亦卽是作家之性格。性附於體而見。彥和之意，謂文章體性之背後，卽是作者個人之體性，由於作者之體性而表出其作品之體性也。再次爲風骨。骨猶言體，風猶言性。彥和曰：「怊悵述情，必始乎風；沈吟鋪辭，莫先於骨。故辭之立骨，如體之樹骸；情之含風，猶形之包氣。」文辭屬於外形，外形則必成體。文情乃其內心，內心則必有風。風者，乃以此心感染他心之謂。可知彥和言文章之體性風骨，其背後卽是作家之體性風骨爲之主，猶其言神思也。可見文章背後則必有作者其人，正如道與經之背後則必有一聖。如此，不僅是人與文合一，作家與作品合一，乃進而爲文與道合一，庶其作品能與天人大道相合一。此一理論，雖出彥和一家之言，然亦由於此一時代之共同風氣，共同精神，遞進益深，而始達此境界。故根據彥和一人之意見，仍可借以闡述此一時代人之意見也。

彥和文心雕龍有序志篇，謂：「齒在踰立，嘗夜夢執丹漆之禮器，隨仲尼而南行。」又謂：

「敷讚聖旨，莫若注經，而馬、鄭諸儒，弘之已精；就有深解，未足立家。惟文章之用，實經典枝條，於是乃始論文。」足見劉氏之文學思想，應具三源頭：一是建安以來以文學作品表達作者個人之新潮流，一是魏晉南北朝人重視經學、尊尚儒術之舊傳統，又一則在彥和自身又加進了當時佛門子弟一種宗教的新信仰；匯通合一以成其一家之言。此劉氏之一家言，乃在此時代中孕育而出。此一時代之學術風氣，人生理想，以及此時代人之共同精神，劉氏之書，至少亦可代表其一部份或一方面。

除劉書外，又有鍾嶸詩品，亦爲一部文學批評之佳作。此時代人因喜品評人物，遂連帶及於品評詩文。故讀此一時代之文學，卽可窺測此一時代之人物；而讀此一時代之文學批評，亦可窺測此一時代之人物標準與人生理想；而所謂時代精神，亦可於此乎見。故劉、鍾兩書，就史學言，亦殊值重視也。

鍾嶸詩品序有云：「永嘉時，貴黃老，尙虛談，於時篇什理過其辭，淡乎寡味。爰及江左，微波尙傳。孫綽、許詢、桓、庾諸公，皆平典似道德論，建安風力盡矣。」此一說可注意。昭明文選已將文學從經史百家中抽離獨出，鍾嶸又將詩與清談分疆劃界。清談尙理，理過其辭，則淡乎寡味。惟情見乎辭，乃非虛辭。此皆證當時人對文學確有一種獨立觀點，同時亦可說莊老清談

在當時學術界亦僅占一部分。一面既別有所謂經史之學，另一面則文學亦自有園地。抑且論此一時代之學術與風氣，若僅注意正始與永嘉，而忽略了建安，則終爲未是。

又按：此一時代人由品評人物而連帶注重品評詩文，遂亦連帶而注重品評字畫。隋志齊謝赫有古畫品錄一卷，梁庾肩吾有畫品一卷，陳姚最有續畫品一卷，其書今皆存。而謝赫之論六法，更爲後代畫人永宗弗替。蓋當時之崇尚文學藝術，皆由其崇尚人生來。此一時代之人生，亦可謂是一種文學藝術的人生。雖不免多有纇病，然其理想風尚實如此，亦不當一概抹殺也。

六

以上略述魏晉南北朝人對四部學方面之成就與貢獻。其間尤值重視者，則應推史與詩二者。蓋此二者，尤爲當時之新創也。當時史學重心在傳述人物，詩則重在人物自身之表現。綜合言之，可知此一時代之注重人生。惟其所重，乃在個人，而非羣體。故論當時之政治，分崩禍亂，絕無足道；然不得謂當時便無人物，亦不得謂當時人物更無理想，無學術成就。政治雖頹敗不振，在民間則仍保有文化與學術之傳統，並能自有創闢。在此四百年之大亂世，而著作之多，超

前軼後。唐代雖富強，又見稱文盛，然據歐陽修唐書藝文志序，唐代學者所自爲之著作，僅得二萬八千四百六十九卷，擬之此一時期，尚有遜色。今當進而探究其所以然之故，則不得不謂實與當時之門第有甚深之關係。此一時代之學術思想，何以既尚黃老，又重經史，又兼重文學，更復崇信釋氏？此種在學術上之複雜情態，亦須就當時門第背景提供一綜合之說明。此下當就此點，略加闡釋。

此時期門第之盛，盡人皆知。唐李延壽作南、北史，評者謂其：「乃以家爲限斷，不以朝代爲限斷，體近家乘，而非國史。」又謂：「宋、齊、梁、陳四代卿相，多王、謝兩家，李書以此兩家貫四代，四代似變爲一代。」又謂：「北史列傳與南史重複，雖曰二書，實通爲一家之著述。」凡此所評，實亦深切說明了當時之歷史特性。朝代雖易，門第則遞嬗相承。政府雖分南北，門第則仍南北相通。故在此時代中，政治上雖禍亂迭起，而大門第則依然安靜。彼輩雖不關心政事，而政府亦無奈之何。此乃當時歷史大病痛所在。然中國文化命脈之所以猶得延續不中斷而下開隋、唐之盛者，亦頗有賴於當時門第之力。

此下當先敍此時期門第之何由產生？再及當時門第之如何維持？

自東漢有察舉，而門第始興起。遠溯西漢，士人參政之制已確立，而儒家素重敬宗恤族，於

是各自在其鄉里形成盛大之士族。由於經學傳家而得仕宦傳家，積厚流光，遂成爲各地之大門第。下至三國，大門第已普遍出現。試考當時有名人物，其先已多是家世二千石與世代公卿。陳羣爲曹魏定九品中正制，亦變通東漢之察舉制訂之，而陳羣亦是世家名門之後。可見門第起源，與儒家傳統有深密不可分之關聯，非屬因有九品中正制而纔有此下之門第。門第卽來自士族，血緣本於儒家，苟儒家精神一旦消失，則門第亦將不復存在。上所闡述，正可說明魏晉南北朝時代所以儒業不替、經學猶盛之一面。

七

東漢察舉，主要項目爲孝廉，此亦顯本於儒義。但自朝綱濁亂，黨錮禍起，儒士備受摧殘，影響及於門第前途之展望者，甚深甚大。姑舉范滂事說之。滂亦孝廉出身，黨獄起，汝南督郵吳導受詔捕滂。閉傳舍，伏牀而泣，一縣不知所爲。滂聞之，曰：「必爲我也。」卽自詣獄。縣令郭揖大驚，欲與俱亡。滂不可。其母就與訣，滂曰：「滂歸黃泉，惟母割不可忍之恩。」其母曰：「汝今得與李、杜齊名，死何恨！既有令名，復求壽考，可兼得乎？」滂跪拜辭，顧謂其子

曰：「吾欲使汝爲惡，惡不可爲；使汝爲善，則我不爲惡。」行路莫不流涕。於此可見其時士人內心之苦悶與徬徨。此下政治黑暗有加無已，試問在如此政局下，人生究否尙有價值？抑因天下之亂，而從來儒家所定全部人生價值，將被取消？此一問題，應必在當時士人心中鬱結盤旋，而渴求得一解答者。

試續舉一例：鄭玄遭黨禍，被錮十四年。靈帝時，黨禁解，玄復膺徵，堅拒不出。袁紹子譚強加羅致，玄不敢拒，勉赴召。文苑英華引玄自敍云：「遭黨錮之事，逃難注禮。黨錮事解，注古文尙書、毛詩、論語。爲袁譚所逼，未至元城，乃注周易。」玄之與滂，所遇不同，因逃世難而完成其傳經之大業。其注周易，乃在踰七十高齡臨死前數月之事。然處亂世得幸生者，亦豈能人人埋首腐心於著書？試問苟其不然，人生又將於何寄託？所謂人生之意義與價值，又將何在？

今試再舉一例，聊爲此問題之又一解答作推測。世說首卷德行篇載：

陳太丘詣荀朗陵，貧賤無僕役，乃使元方駕車，季方持杖後從。長文尙小，載著車中。既至，荀使叔慈應門，慈明行酒，餘六龍下食。文若亦小，坐著膝前。於是太史奏「眞人東行」。

此事亦見劉孝標世說注引檀道鸞續晉陽秋，云：「陳仲弓從諸子姪造荀父子，於時德星聚，太史奏五百里賢人聚。」可知此故事甚爲當時及後世所樂道。所云德星聚，太史奏眞人東行，與五百里賢人聚云云，其非信史可不論；然正可由此推想此一故事受當時及後世之重視，故爲之渲染誇大，造此飾說。此事下距劉義慶作世說已越兩百年，而世說又重加以記載。今試問此一故事，究含何等意義，値得當時如此張大傳述？就實論之，陳寔在當時，僅官太丘長，在政治上無所表現，荀淑亦非顯達人物；而兩人一時相會，兩家子弟隨侍，喫一頓家常飯，而如此驚動流傳，大書特書，傳誦不輟，此中必有一內在意義可尋。今問當時人所重視於此者究何在？後代人所懷念於此者又何在？當知此中正有魏晉南北朝人內心深處一向蘊蓄之一番精神嚮往與人生理想，所以異於范滂、鄭玄，而爲當時亂世人生求出路者。請試稍爲之闡發。

世說同卷另一條云：

客有問陳季方：「足下家君太丘，有何功德，而荷天下重名？」季方曰：「吾家君譬如桂樹生泰山之阿，上有萬仞之高，下有不測之深，上為甘露所霑，下為淵泉所潤。當斯之時，桂樹焉知泰山之高，淵泉之深？不知有功德與無也。」

陳寔在當時無實際功德可言，而獲享大名。其得名所由，與范滂、鄭玄又不同。其子季方謂其父太丘君，正如桂樹生於泰山之阿。桂樹則有一種內在堅久之生命力，並有淸芳遠播，此卽天生桂樹之德；而又植根泰山之阿，高出氛穢，超然世外，上霑甘露，下潤淵泉，得天地自然之護養。人生如此，縱無實際功德，而自有其本身內在之價值。季方此番答辭，正是當時人生理想由儒家轉入道家一重要消息所在。此下門第中人所共同抱持之觀念正在此。世亂相乘，河淸難俟，但不能謂一切人生價値因此全不存在。彼輩之對人生，實另有一番新看法，與一番新評價。今人論此一時代之門第，大都只看在其政治上之特種優勢，與經濟上之特種憑藉，而未能注意及於當時門第中人之生活實況，及其內心想像。因此所見淺薄，無以抉發此一時代之共同精神所在。今所謂門第中人者，亦只是上有父兄，下有子弟；爲此門第之所賴以維繫而久在者，則必在上有賢父兄，在下有賢子弟。若此二者俱無，政治上之權勢，經濟上之豐盈，豈可支持此門第幾百年而不弊不敗？陳、荀相會此一事，所以引起後人嚮往重視而傳述不輟者，正爲此兩家各有賢父兄賢子弟，而使此兩家門第能繼續存在不弊不敗之故。

繼此請再進一步討論當時所共認爲其人之賢德者，主要內容又何若？今試再舉世說同卷另一條說之。世說云：

元禮嘗歎荀淑、鍾皓曰：「荀君清識難尚，鍾君至德可師。」

李、陳同爲當時負眾望之大賢。李之贊鍾皓，謂其「至德可師」。至德無名可指，換言之，即是其人無實際功德可言也。然即此正是其人內在價值所寄。東漢末期人爭崇顏淵，正因顏淵簞食瓢飲，在陋巷，更無塵世外在之表現；即此便是至德，正猶如桂樹之生泰山之阿也。李之贊荀淑，謂其「清識難尚」。苟能除卻人世間外在種種功德建樹，而認識得人生仍有其內在獨立之價值，此即所謂清識也。李膺此之所舉，實可謂是此下魏晉南北朝人所共同抱有之一種人生標準與人生價值之理想所在。

由於東漢之有察舉，而引起當時社會好對人物作品題。大體此項品題，自李膺、陳寔以下，即多陷於玄虛不實。即不重其人實際外在之事功德業，而專重其人所表顯在其自身之某種標度與風格，以作爲其品題之準則。此種標度與風格，自可超越治亂，擺脫人事，而仍得有所完成。今試再舉世說中卷賞譽篇所載爲例，如：

世目李元禮：「謖謖如勁松下風。」劉孝標注引李氏家傳，謂：「膺嶽峙淵清，峻貌貴

重。華夏稱曰：『潁川李府君，頵頵如玉山。汝南陳仲舉，軒軒如千里馬。南陽朱公叔，飂飂如行松柏之下。』」

公孫度目邴原：「所謂雲中白鶴，非燕雀之網所能羅。」

裴令公目夏侯太初：「肅肅如入廊廟中，不脩敬而人自敬。」一曰：「如入宗廟，琅琅但見禮樂器。」「見鍾士季，如觀武庫，但覩矛戟。見傅蘭碩，汪廧，靡所不有。見山巨源，如登山臨下，幽然深遠。」

王戎目山巨源：「如璞玉渾金，人皆欽其寶，莫知名其器。」

庾子嵩目和嶠：「森森如千丈松，雖磊砢有節目，施之大廈，有棟梁之用。」

王戎云：「太尉神姿高徹，如瑤林瓊樹，自然是風塵外物。」

王公目太尉：「巖巖清峙，壁立千仞。」

世目周侯：「嶷如斷山。」

王右軍道劉眞長：「標雲柯而不扶疏。」

觀於上引，見當時人品評人物之風，實遠自東漢一貫而來。又見當時人非不重視一人之品德，惟

其品德之衡量，則別有標準。又見當時人喜把外面一切人事全擺開，專從其人所表現在其本身者作品目；因之事功德業有非所重，而其人之儀容舉止，言辭音吐，反多為人注意。當時人觀念，似乎認為一人之德性，可在其人之日常生活與其聲音儀容中表出；而一切外面之遭遇與作為，則可存而不論。此種德性之表出，而成為一固定之格調，時人謂是其人之「標致」，亦稱「標格」，或「風標」，或「風格」，或「標度」。猶之此後宋儒之愛言「氣象」。要之總是就其人之表現在自身者言。此種氣象與標致之表現在其人之自身者，亦即是其人之品格與德性。而此種品格與德性，則實具一種動的潛力，使他人與之相接而引起一種仰欽欣羨之心，受其感染，羣相慕效；此乃其人人格一種內在影響力。此種潛力之發為影響，在魏晉人則稱之為「風流」。論語有云：「君子之德風，小人之德草，草尚之風必偃。」孟子云：「其故家遺俗，流風善政，猶有存者。」風流二字，大意本此。故知當時人之所謂人物風流，即指其人之品格德性之修養可以形成為一時風氣，為人慕效。故風流即是至德，至德始成風流。今人愛稱魏晉門第中人為當時之新貴族，此語亦非不是；然當知此種標致風流，則即是當時人所自標其高貴風格之異於世俗常流所在者。請再舉例說之。

晉書衛玠傳稱其「風流名士，海內所瞻」。此因其為海內所瞻，所以遂成為風流名士也。又

晉書王獻之傳：「子敬少有盛名，高邁不羈，雖閑居終日，容止不怠，風流爲一時之冠。」子敬之風流，則正在其能高邁不羈，自異於流俗，而同時又能容止不怠，以自成一高貴之風格。必如此，乃始够得上當時作爲一門第中人之標準。又史稱齊王儉，少好禮學及春秋，言論造次必於儒者，由是衣冠翕然，更尙儒術。儉作解散髻，斜插簪，朝野多慕效。儉嘗謂人曰：「江左風流宰相，惟有謝安。」意以自比。當知王儉風流，不專在解散髻與斜插簪。此如郭林宗折巾一角，人盡折巾一角，然人自慕效林宗其人，非慕效其折角巾。王儉之「言論造次必於儒者」，此正其風流所在。然王儉與褚淵，皆失節事齊。何點嘗戲謂人曰：「我作齊書已竟，其贊曰：淵既世族，儉亦國華。不賴舅氏，遑恤國家。」以二人母皆宋公主，而二人皆仕齊貴顯。則王儉所尙之儒術，亦居可知。然王儉終是當時門第中一風流人物，彼所謂言論造次必於儒者，亦就其在當時門第中所見爲當重之儒術。至於出處進退，從政大節，當時門第中人已久不措意，亦不必專責之於王儉與褚淵。

從此再看上引世說賞譽篇諸條，當更可想像出魏晉以下人對於人生理想所追求之境界，以及當時之風尙，所謂時代精神之所在。而此等則盡與當時門第有關。若忽略了當時之門第實況，而專從莊老道家言求之，或專於放誕簡傲處求之，則終無可得當時人所謂「至德」與「風流」之眞

相。

上舉所以證見東漢末期下迄魏晉，當時人所抱之人生理想乃及人物標準，雖與漢儒有大轉變，雖已羼進了不少莊老消極氣氛，而仍不失爲有一種甚深厚之儒家傳統。最多只能說其是儒、道合流，而非純走上莊老行徑，則顯然可見。而上舉賞譽篇諸品目，完全將人物德性、標格，以自然界川嶽動植相譬，亦可見當時人之情調與趣，轉嚮於文學與藝術之一種趨勢。

八

蓋當時人所采於道家言者，旨在求處世。而循守儒術，則重在全家保門第。政府治亂，朝代更迭，已羣感其非力所及，亦遂置之不問。而所資以退守自保者，則爲各自之門第。欲保門第，不得不期有好子弟。上述陳、荀聚會，所以深受後人仰欽想慕，正爲此兩家各有好子弟可以持守家門，永傳弗替之故。世說又云：

謝太傅問諸子侄：「子弟亦何預人事，而正欲使其佳？」諸人莫有言者。車騎答曰：「譬如芝蘭玉樹，欲使其生於庭階耳。」

謝安此問，正見欲有佳子弟，乃當時門第中人之一般心情。所謂「子弟亦何預人事」，則因時尙莊老而故作此放達語。若眞效莊老，眞能放達，更何希有佳子弟？然試問苟無佳子弟，此門第又如何得傳襲永昌？卽在眼前當時，苟無佳子弟，此門第又如何裝點出一種氣派而表示其特出與可貴？正如崇階廣庭，苟無芝蘭玉樹裝點，眼前便感空濶寂寥，又何況儘長些穢草惡木？車騎之答，所以爲雅有深致。而欲求家庭有好子弟，則儒家所傳禮法教訓，便放棄不得。因此魏晉南北朝人，心胸力求豁達，行徑力求超脫，然在此相尙以門第家世之環境與心理之下，至少希望有好子弟一節，終是情所難免。又如上引世說賞譽諸條，當知此等人物標致，最先受其影響者，亦自在其家門內之子弟。若使其人之流風餘韻，在家門之內不能有所感被，則更何望於濁亂之外界？故知當時人此一種風流自賞之精神，其意興所屬，最先卽在家門之內，子弟卽其最直接之對象。此種心情，若難具體求證，然宜可想像而得。因此大體言之，在當時，實可謂政亂於上，而家治於下。苟非家治，則何來有門第傳襲，儘在禍亂中而傳襲下三四百年，並有直傳至隋唐者。當時之門第生命，綿延七八百年以上而繼續不衰不敗，此一史實，不宜忽略，亦不當專以外在條件作解釋也。

上所揭舉，實可指出魏晉南北朝人之人生理想與人生情趣以及其精神嚮往之一面，爲考論當時歷史文化者所當着眼；而尤貴能深切體會，不能專尙事證。茲當再引世說德行篇所載別一條加

以疏說。世說云：

華歆遇子弟甚整，雖閒室之內，嚴若朝典。陳元方兄弟恣柔愛之道。而二門之裏，兩不失雍熙之軌焉。

此條述華、陳兩家門風家規不同。一主嚴肅，一尙柔愛，而各有雍熙之致。當知治家之道，從來不外此兩軌。陳家固是一門賢德，至如華歆，其從政操守，殊卑汚無足取。然據世說劉孝標注引，謂華歆嘗與北海邴原、管甯俱遊學相善，時號三人爲一龍，謂歆爲龍頭，寧爲龍腹，原爲龍尾。以言出處進退之大節，歆豈得與邴、管同流？乃時人竟譽之爲龍頭，似乎重視更在邴根矩、管幼安之上。此處所透露出之時代消息，大値深細領略。世說又一條云：

王朗每以識度推華歆。歆蜡月，嘗集子姪燕飲，王亦學之。有人向張華說此事。張曰：「王之學華，皆是形骸之外，去之所以更遠。」

此條可爲上釋「風流」二字作證。王朗慕效歆之治家，歆在當時卽是一風流人物。又如何曾，食前方丈，無下箸處，其生活奢靡，見譏當代；然治家嚴整，亦爲史籍所稱。此等人，全是一丘之

絡，在政治上絕無建樹，不僅無救於世局之濁亂，抑且世局濁亂，皆由此輩助成之。但在家庭間，亦尚知互相倣效，總還有軌轍可循，所以猶能保持門第，雍睦相傳。苟能保持門第，自卽爲時人所重，故歆終得有龍頭之譽也。

九

繼此再當分項敍說：先及當時人之重視教子。就現存此時代人教誨子弟子姪之篇章，論其數量之多，殆已超前絕後。其著者，如鄭玄有誡子書，此下諸葛亮亦有誡子書。魏氏春秋云：「諸葛亮作八務七識六怒五懼，皆有條章，誡勵諸子。」涼武昭王李嵩寫諸葛訓誡以勗諸子，曰：「尋其終始，周、孔之教盡在中矣。爲國足以致安，立身足以成名。」羊祜亦有誡子書，王祥有訓子孫遺令，嵇康有誡子書，夏侯湛有昆弟誥，陶潛有命子十章，有責子詩，有戒子書，有與子儼等疏，雷次宗有與子姪書，顏延之有庭誥文，王僧虔、張融、徐勉皆有誡子書，孫謙有誡外孫荀匠，魏收有枕中篇戒子姪，楊椿有誡子孫文，梁元帝金樓子有戒子篇，顏之推家訓首序致篇，次卽教子篇；又後魏張烈有家誡千餘言，甄琛有家誨二十篇，刁雍有教戒二十餘篇以訓導子孫。凡

此之類，就其傳者，亦可見當時人守身治家之理想及其規矩準繩之所重矣。

重教子則重孝道。自晉書有孝友傳，此下各史均有。晉書孝友傳序謂：

> 晉代始自中朝，逮於江左，雖百六之災遄及，而君子之道未消。孝悌名流，猶為繼踵。

又謂：

> 孝用之於國，動天地而降休徵。行之於家，感鬼神而昭景福。

孝之於國且不論，試問豈有子弟不孝不悌，而能門第鼎盛，福祿永昌之理？司馬氏號爲以孝治天下，而王祥、山濤等，皆以事母至孝稱。此因司馬氏得國，依賴於門第之護持也。世說有一則云：

> 王戎、和嶠同時遭大喪，俱以孝稱。王雞骨支牀，和哭泣備禮。武帝謂劉仲雄曰：「卿數省王、和不？聞和哀過禮，使人憂之。」仲雄曰：「和嶠雖備禮，神氣不損。王戎雖不備禮，而哀毀骨立。臣以和嶠生孝，而王戎死孝。陛下不應憂嶠而應憂戎。」

王戎與阮籍皆竹林中人。史書載籍母卒，籍與人圍棋不輟，又飲酒二斗，舉聲一號，吐血數升，

毁瘠骨立。劉知幾史通辨之云：

彼阮生者，不修名教，居喪過失，而說者遂言其無禮如彼。人以其志操尤異，才識甚高，而談者遂言其至性如此。惟毁及譽，皆無取焉。

阮氏事是否失實如知幾所疑，茲不詳論。要之在當時，崇尚莊老，而同時又重至性。最見至性者惟孝，故阮籍、王戎仍各以孝稱。此乃時代風尚時代精神所在也。

又御覽四百四十五引王隱晉書，郭象評嵇紹：「父死非罪，而紹貪位死闇主，義不足多。」郭象注莊，爲當時淸談巨擘。彼頗不主巢父、許由之隱，則以當時門第不能不以仕宦爲掩護也。然如嵇紹之出仕而郭象非之，乃知孝道尤爲當時所重。縱尙莊老，固不能毁此大防。今再舉顏氏家訓一則說之，其事云：

齊孝昭帝侍婁太后疾，容色顦顇，服膳減損。徐之才爲灸兩穴，帝握拳代痛，爪入掌心，血流滿手。后旣痊瘉，帝尋疾崩，遺詔恨不見太后山陵之事。其天性至孝如彼，不識忌諱如此，良由無學所為。

以此合之阮籍、王戎，阮、王以名士慕通達，齊孝昭以帝王兼無學，而均以至性孝行自見。若非由門第自幼之薰陶，世風名教之鼓盪，試問人之至性，何以此時獨多？是必無說可以解答矣。

又有一事可附及者，世說巧藝篇有一則云：

> 鍾會是荀濟北從舅，二人情好不協。荀有寶劍可直百萬，常在母鍾夫人許。會善書，學荀手迹，作書與母取劍，仍竊去不還。荀勗知是鍾，而無由得也，思所以報之。後鍾兄弟以千萬起一宅，始成，甚精麗，未得移住。荀極善畫，乃潛往畫鍾門堂，作太傅形象，衣冠狀貌如平生。二鍾入門，便大感慟，宅遂空廢。

此事固見當時門第中人之精於藝事。鍾會爲人無足取，然此亦見至性。縱或出僞裝，然其爲時尚則無疑矣。

又金樓子載梁武帝遭太后憂，哭踊大至，居喪之哀，高柴不能過。每讀孝子傳，未嘗終軸，輒輟書悲慟。梁武帝又親爲淨業賦，謂：

> 朕布衣之時，惟知禮義，不知信向。烹宰衆生以接賓客，隨物肉食，不知菜味。及至南

面富有天下，遠方珍羞，貢獻相繼，海內異食，莫不畢至，方丈滿前，百味盈俎，乃方食輟筯，對案流泣，恨不得以及溫凊，朝夕供養，何心獨甘此膳。因爾蔬食，不噉魚肉。雖自內行，不使外知。

梁武以帝王之尊，爲思親而奉佛蔬食，就帝王身分言，可謂不知政要。然梁武亦門第中人，不忘其素，就門第風教言，仍爲一種賢德。同時何佟之，父母亡後，常設一屋，晦朔拜伏流涕，如此者二十餘年。豈不爲名賢之至德，風教之楷模乎？若今人讀魏晉南北朝史，一如當時人觀念，不問其政治事跡，專一討論其私人生活，及其家門風規，實亦未嘗無値得人傾倒佩服之處。即此可見其時代之特徵，而孝德則尤爲顯著之一例。

惟其崇尚孝行，故當時於孝經一書亦特重視。隋志載有關孝經之著述，凡十八部六十三卷。若通計亡佚，則有五十九部一百一十四卷。張鵬一隋志補，又得十一部。隋志又云：「魏氏遷洛，未達華語，孝文帝命侯伏侯可悉陵以夷言譯孝經之旨，教於國人，謂之國語孝經。」又釋慧琳有孝經注一卷，釋慧始亦有注孝經一卷。此兩人之注孝經，正猶慧遠之講喪服，可見孝經爲時所共重。而皇侃性至孝，嘗日限誦孝經二十徧，以擬觀世音經。張融遺令，則欲左手執孝經，右

手執小品法華經。此見齊梁以後之儒、釋雙行，正猶魏晉時代之儒、道齊重。總之門第社會不能缺儒家之禮教，而孝道之遭重視，自可想知。

其他如陶潛有孝德贊，梁元帝有孝德傳，合衆家孝子傳而成。隋志著錄各家孝子傳，除梁元帝一家以外，尚有八部六十七卷。此亦足爲當時崇尚孝行之證。

言孝則必及弟。此一時代人之弟道，亦有足述。今姑舉數事說之。史載：

王徽之與弟獻之俱病篤，時有術人云：「人命應終而有生人樂代者，則死者可生。」徽之謂曰：「吾才位不如弟，請以餘年代之。」術者曰：「代死者以己年有餘，得以足亡者耳。今君與弟俱盡，何代也？」未幾，獻之卒。徽之奔喪不哭，直上靈牀坐，取獻之琴彈之，久而不調。歎曰：「嗚呼子敬，人琴俱亡！」因頓絕。先有背疾，遂潰裂，月餘而卒。

此事大似阮嗣宗之臨母喪，皆是於不守禮法中而至性發露，故更見其眞摯。至其願以餘年代死，復見周公金縢遺風。又謝安性好音樂，自弟萬喪，十年不復聽。此可見王、謝風流，而孝友敦篤，斷然異於莊生之鼓盆。

又梁書載：

到溉與弟洽，嘗共居一齋。洽卒後，便捨為寺。因斷腥羶，終身蔬食，別營小室，朝夕從僧徒禮頌。時以溉、洽兄弟比之二陸。故世祖贈詩曰：「魏世重雙丁，晉朝稱二陸。何如今兩到，復似凌寒竹。」

此事合之梁武帝思母事佛，亦可說明當時人信奉釋氏之一種動機，固不僅見兩到兄弟之友好而已。

又顏氏家訓有一則云：

江陵王玄紹弟孝英、子敏兄弟三人，特相愛友。得甘旨新異，非共聚食，必不先嘗。孜孜色貌，相見如不足。及西臺陷沒，玄紹以形體魁梧，為兵所圍；二弟爭共抱持，各求代死，遂以幷命。

又一則云：

沛國劉璡與兄瓛連棟隔壁。瓛呼之數聲，不應，良久方答。瓛怪問之，乃云：「向來未著

衣帽故也。」

此等皆可見當時門第中人友弟情態之一斑。因尙孝友，而連帶及於重女教。當時教育，主要在家門之內，兄弟姊妹宜無異視，故女子教育亦同等見重。當時人矜尙門第，愼重婚姻，如沈休文奏彈王源，所謂「固宜本其門素，不相奪倫，王、滿連姻，實駭物聽」云云，此事極滋後人詬病。然平心論之，女子教育不同，則家風門規頗難維持；此正當時門第所重，則愼重婚配，亦理所宜。而一時才女賢母，亦復史不絕書。世說有賢媛篇，載王汝南自求郝普女，既婚，果有令姿淑德，遂爲王氏母儀云云。當時郝門至孤陋，非王氏偶，此一婚事遂成佳話。可見當時論婚，亦非全論門第地位。世說又一則云：

王司徒婦鍾氏女，太傅曾孫，亦有俊才女德。鍾、郝爲娣姒，雅相親重。鍾不以貴陵郝，郝亦不以賤下鍾。東海家內則郝夫人之法，京陵家內範鍾夫人之禮。

門第禮法之與母教關係，於此更可見。

顏氏家訓教子篇有云：

> 王大司馬母魏夫人，性甚嚴正。王在湓城時，為三千人將，年踰四十，少不如意，猶捶撻之，故能成其勳業。

梁書王僧辯傳亦云：「母魏氏，性安和，善綏接。家門內外，莫不懷之。及僧辯剋復舊京，功蓋天下，夫人恆自謙損，不以富貴驕物。朝野咸共稱之，謂為明哲婦人。」合此以觀，其教子之嚴正，與其接物之謙和，不僅見王母魏夫人之賢，而治家大要亦不出此兩途。然苟無女教，試問何以成此家風？

隋志子部儒家類，著錄有女篇一卷，女鑒一卷，婦人訓誡集十一卷，婦姒訓一卷，曹大家女誡一卷，貞順志一卷。諸書多不載作者姓名，然可見當時之重視女教，亦見提倡女子教育則仍必遵儒家之傳統。

又隋志總集之部，有婦人集二十卷，注云：「梁有婦人集三十卷，殷淳撰。又有婦人集十一卷，亡。」別著婦人集鈔二卷，又雜文十六卷，注為「婦人作」。此則全是婦女作品。蓋當時門第既重禮法，又重文藝，即婦人亦然也。

重教子，尚孝友，又有連帶而來之一風氣，則為稱頌祖德。蓋在當時人意念中，一家門第之

所以可貴，正在此一家門第中人物之可貴。此實與現代人專意在權位財富上衡量當時門第之想法大相徑庭。凡如上述，又可於當時人之文學作品中隨處得證。茲再約略舉例，如曹植有懷親賦，王粲有思親詩，阮瑀有駕出北郭門行，嵇康有思親詩，陸機有祖德賦、述先賦、思親賦，陸雲有祖考頌，機、雲又有兄弟酬贈詩，束晳有補南陔白華詩，夏侯湛有周詩。周詩者，南陔、白華、華黍、由庚、崇丘、由儀六篇，亡其辭，湛續之。其詩曰：

> 既殷斯虔，仰說洪恩。夕定晨省，奉朝侔昏。宵中告退，雞鳴在門。孳孳恭誨，夙夜是敦。

湛詩成，示潘岳，潘曰：「此非徒溫雅，乃別見孝悌之性。」潘乃自作家風詠。潘岳又有閑居賦，其序曰：

> 太夫人在堂，有羸老之疾，尚何能違膝下色養而屑屑從斗筲之役乎？於是覽止足之分，庶浮雲之志。築室種樹，逍遙自得。池沼足以漁釣，舂稅足以代耕。灌園鬻蔬，以供朝夕之膳。牧羊酤酪，以俟伏臘之費。孝乎惟孝，友于兄弟，此亦拙者之為政也。乃作閒居之

賦，以歌事遂情焉。

潘岳乃一文人，行誼無足稱。然在文人筆下，往往可以寫出時代共同心情之嚮往。潘之此序，亦足代表當時門第中人之一般意想。所謂「覽止足之分，庶浮雲之志」，亦即當時儒、道合流，阮瞻「將毋同」之意。雖因池沼舂稅，生事不爲不優，然必歸之於朝夕之供奉，伏臘之祠祭。而閒居之計，又必以何能違太夫人羸老之膝養爲辭。典終奏雅，仍是孔子「孝乎惟孝，友于兄弟，是亦爲政，奚其爲爲政」之訓也。岳又有陽城劉氏妹哀辭，有悼亡賦、哀永逝文、寡婦賦。寡婦者，乃任安妻，潘岳之姨。

此下有孫綽喩道論申孝道，有王羲之稱病去會稽郡自誓父母墓文，有賢姊帖、亡嫂帖。有陶潛祭從弟敬遠文、悲從弟仲德詩、祭程氏妹文。有謝靈運述祖德詩、酬從弟惠連，惠連獻康樂。有顏延之祭弟文、除弟服詩。有鮑照與妹書。有梁武帝孝思賦，謂：「慈如河海，孝若涓塵。今日爲天下主而不及供養，永慕長號，何解悲思。」梁武帝又作聯珠五十首明孝道，見金樓子。沈驎士有沈氏述祖德碑。庾信亦有傷心賦，傷其家室之喪亡。凡此之類，皆是祖德親恩，家人父子，死生存歿，悲苦歡愉，情見乎辭，同樣有其極深厚之門第背景。

由於東漢之累世經學，累世公卿，而有此下士族門第之興起。因此門第與儒學傳統有其不解緣。而門第同時必有書籍聚藏。梁元帝金樓子有教子篇，繼之爲聚書篇，此兩篇實爲當時門第同所重視之兩事。張湛列子注序，謂：「吾先君與劉正輿、傅穎根，皆王氏之甥，並少遊外家。舅始周，始周從兄正宗、輔嗣，皆好集文籍，先幷得仲宣家書，幾將萬卷。」輔嗣爲正始淸談之祖，然亦賴藏書以成其業，於此可見。宋略序，稱：「裴子野家有藏書，聞見又接，是以不用浮淺，因宋之新史爲宋略二十卷。」治史學者必待有書，其事更不待論。梁元帝金樓子自謂：「吾今年四十六歲，自聚書來四十年，得書八萬卷。河間之侔漢室，頗謂過之。」又如梁宗室吳平侯景之子勵聚書至三萬卷。史稱王僧孺好墳籍，聚書至萬餘卷，率多異本，與沈約、任昉家書埒。其他私家藏書見載史籍者不具舉。

當時藏書不易，因其必待鈔寫。金樓子記竟陵蕭子良，居鷄籠山西邸，集學士，鈔五經百家，依皇覽，列爲四部要略千卷。招致名僧，講論佛法。道俗之盛，江左未有。此尤其著例。王筠自序謂：

余少好鈔書，老而彌篤，習與性成，不覺筆倦。自年十三四，齊建武二年乙亥，至梁大同

六年，四十載矣。幼年讀五經，皆七八十徧。愛左氏春秋，吟諷常為口實。廣略去取，凡三過五鈔。餘經及周官、儀禮、國語、爾雅、山海經、本草，並再鈔。子、史、諸集皆一徧。未嘗借人假手，並躬自鈔錄，大小百餘卷。不足傳之好事，蓋以備遺忘而已。

此種勤力刻苦之致，後人批評當時門第者殆未易想像也。

又南史載齊衡陽嗣王鈞，高帝第十一子，常手自細書，寫五經都爲一卷，置於巾箱中。侍讀賀玠問之，答曰：「巾箱中有五經，於檢閱既易，且一更手寫，則永不能忘。」諸王聞而爭效，爲巾箱五經。金樓子聚書篇亦云：「使孔昂寫得前漢、後漢、史記、三國志、晉陽秋、莊子、老子、肘後方、離騷等，合六百三十四卷，悉在一巾箱中，書極精細。」隋志集部有巾箱集七卷，注：「梁有文章志錄雜文八卷，謝沈撰。」此亦殆是細字精鈔之本，故亦取名巾箱。蓋既成一時風氣，雇手鈔之不足而親自手鈔，親自手鈔之不足而又故爲細書精鈔。其風上被帝王之尊，卿相之貴，則更爲難得。此亦當時門第風流之一端。若僅以帝王卿相地位觀念來看此等人物，則似難瞭解。然若改換看法，把此等人物歸入當時門第傳統中視之，則必可獲得一新體會。而當時門第傳統風尚與其內在精神，亦可於此見其一面也。

今再匯納上面各項敍述而重加以一番綜合的說明，則可謂當時門第傳統共同理想，所希望於門第中人，上自賢父兄，下至佳子弟，不外兩大要目：一則希望其能具孝友之內行，一則希望其能有經籍文史學業之修養。此兩種希望，幷合成爲當時共同之家教。其前一項之表現，則成爲家風。後一項之表現，則成爲家學。今再就此分別述說之。

先言家風。自漢末黨錮之禍，繼以魏晉之際，朝代更迭，篡弒頻仍，門第既不能與政治絕緣，退求自保，乃逼得於儒家傳統外再加進道家莊老一套陰柔因應之術。史稱魏河東太守任嘏，爲人淳粹愷悌，虛己若不足，恭敬如有畏；其修身履義，皆沈默潛行，不顯其美，故時人少得稱之。任嘏有道論，隋志入道家。其實彼乃體儒而用道，最可代表當時人生之新趨向。又如魏司空王昶爲其兄子及子作名字，兄子默字處靜，沈字處道，子渾字玄沖，深字道沖；書戒之曰：「欲使汝曹顧名思義，不敢違越。」是爲太原王氏。與琅琊王氏在魏晉六朝家門之盛，天下莫與比倫。昶之用心，亦如任嘏，不過欲其子姪輩能謙默玄靜，務求免禍而止。卽如阮嗣宗出言玄遠，

從不臧否人物，其心何嘗不如此？晉書言籍：「少有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事。」顏延年稱其：「身事亂朝，常恐罹謗遇禍，因茲發詠，雖志在譏刺，而文多隱避。」鍾嶸詩品則謂其詩源出小雅。此皆可闡發嗣宗之內情。嵇叔夜與山巨源絕交書，自言：「無萬石之愼。」又謂：「每讀尙子平、臺孝威傳，慨然慕之。」又有幽憤詩，謂：「古人有言，善莫近名。奉時恭默，咎悔不生。萬石周愼，安親保榮。」字裏行間，一種憂時畏禍顧家全族之意，隨處流露，揭然如見。其慕尙子平、臺孝威，亦仍望男婚女嫁，門祚蟬綿，然後己身可以脫然而去，此與莊老玄思相去實遠。又叔夜有自責詩，謂：「欲寡其過，謗議沸騰。性不傷物，頻致怨憎。昔慚柳下，今愧孫登。內負宿心，外赧良朋。」此其意態，實與阮嗣宗無二致。託言莊老，皆有激而逃，非內情實然也。

嵇康詩又云：

夷路値枳棘，安步得焉如。權智相侵奪，名位不可居。鸞鳳避罻羅，遠託崑崙墟。

此尤辭旨顯豁，爲此下避世遊仙詩之創始。是亦感激於時局情勢之所不得已，與奉時恭默之心，可謂一致而百慮，異途而同歸。故雖曠達放誕如嵇、阮，若非瞭解當時門第背景，即難得其情思

眞際也。

此下有王羲之與謝萬書，亦謂：

頃東遊還，修植桑果，今盛敷榮。率諸子，抱弱孫，遊觀其間。有一味之甘，剖而分之，以娛目前。雖植德無殊邈，猶欲教養子孫以敦厚退讓，戒以輕薄。庶令舉策數馬，彷彿萬石之風。

此雖右軍一人之言，然敦厚退讓，萬石家風，實是當時門第共同所想望。南史王志傳：「志家世居建業禁中里馬糞巷。父僧虔以來，門風多寬恕，志尤惇厚，兄弟子姪，皆篤實謙和，時人號爲馬糞諸王爲長者。」此處所謂寬恕惇厚，篤實謙和，依然是萬石家風，蓋惟此乃是保家持祿之要道。不僅此一代人奉此爲家教，即唐代門第，下至宋、明、淸諸代，凡有家訓、家教，幾無不采此一路。則所謂魏晉風流，其所感被，實決不即止於魏晉可知已。

又如梁昭明太子答晉安王書，謂：

況觀六籍，襍玩文史，見孝友忠貞之迹，覩治亂驕奢之事，足以自慰，足以自警。

昭明位爲皇儲，忠貞治亂，宜所注意；又言孝友驕奢，孝友所當勉，驕奢所當戒；此亦濡染於當時門第傳統風教，故乃特別注意及此，固不當僅作門面語看也。

以上說此時代之門第家風，戒輕薄，戒驕奢，重謙退，重敦厚，固非當時門第盡能如此，然一時賢父兄之教誡，賢子弟之順行，則大要不離於此。又有另一面當特別提出者，爲當時門第在家庭中所奉行率守之禮法，此則純是儒家傳統。可謂禮法實與門第相終始，惟有禮法乃始有門第，若禮法破敗，則門第亦終難保。關於此方面者，姑舉顏氏家訓風操篇說之。家訓風操篇開始有云：

吾觀禮經，聖人之教，箕帚匕箸，咳唾唯諾，執燭沃盥，皆有節度，亦為至矣。但旣殘缺，非復全書。其有所不載，及世事變改者，學達君子，自為節度，相承行之，故世號「士大夫風操」。而家門頗有不同，所見互稱長短，然其阡陌，亦自可知。昔在江南，目能視而見之，耳能聽而聞之，蓬生麻中，不勞翰墨。汝曹生於戎馬之間，視聽之所不曉，故聊記錄，以傳示子孫。

據上所引，知當時門第禮法，乃一承古代儒家傳統而來。又知當時門第間，雖家規祖尙，亦各有

出入，要之大體畛域，則不相違遠。又知此種禮法，既成一時風習，亦遂視若固然，故不用有翰墨記錄。此下顏氏所記，其事雖若甚碎，然亦未必能盡，惟卽此可想像其大致。顏氏所謂「世號士大夫風操」者，此卽當時門第中人所以自表異於庶族寒門之處。自今言之，亦可謂是當時此輩門第貴人之一項身分標幟，卽所以表示其成爲士大夫流品者一種特有之學養。由其爲同時及後世人之效慕而言，則謂之「風流」。由於爲此一流品中人所共同操守言，則謂之「風操」。此種士大夫風操，除家訓本篇所記錄外，仍可在當時史籍及其他書中鈎稽其一部分。而卽觀顏氏此篇，亦可使我們更瞭解當時人所以重視喪服之一端。蓋不論對生人，對死者，同樣有一套禮法，爲當時門第中人所重視，認爲不可輕忽。此亦一種敦厚篤實之風。子女自幼卽從此種環境中培育長大，故能時有一種至性呈露，此則決非無端而致。我們自今討論當時門第，此一方面，實決不當不注意。

又如史稱陸機：「服膺儒術，非禮不動。」又稱庾亮：「善談論，性好老莊，風格峻整，動由禮節。」此兩人，陸屬文人，庾則名士。一稱「非禮不動」，一稱「動由禮節」。世說亦稱賀循「言行以禮」。其他類此者尚多。而南史王弘傳，謂：「弘既爲人望所宗，造次必於禮法，凡動止施爲，及書翰儀禮，後人皆依倣之，謂爲『王太保家法』。」此又證明一人之風操，卽成爲一門

之家法。而上之所述，所謂門第家法者，其背後莫非有人焉以為之主宰楷則；而此等為之主宰楷則之人，所謂非禮不動、動由禮節、言行以禮、造次必於禮法之士大夫風操，亦決非依樣葫蘆，默守舊儀，即盡其能事。在彼輩必對人生嚮往與當時現實環境有所斟酌，此皆顏之推所謂「學達君子」。彼輩心中，對人生理想之觀點，及其現實處境之考慮，遠在今日，固已難可細論；然要之當時門第之所得維持於不弊，則必有一番人之心力智慧之所灌注，而始克有此，則斷可想見。

顏延之庭誥文有云：

> 儻知恩意相生，情理相出，可使家有參、柴，人皆由、損。

此雖亦一人之言，然可知當時門第中人於尊重禮法之背後，更重恩情之培養。惟其有恩情，始能有禮法。即觀顏之推家訓風操篇所舉種種細節，自必一一推本之於家人父子間之恩情而始見其意義所在。至於所謂「家有參、柴，人皆由、損」，此亦可謂雖不能至，心嚮往之。當時人一種人生想望與信念寄託者實在此。樂廣所謂「名教中自有樂地」，亦當在此等處參究也。

至於當時門第佳話，載於史籍，亦復不少。舉其著者，如氾毓奕世儒素，家居青州，逮毓七世，時人號其「兒無常父，衣無常主」，居父墓三十餘載。又如博陵李几，七世同居同財，家有

二十二房，一百九十八口。又如張公藝，九世同居，北齊、隋、唐皆旌表其門。又如楊播、楊椿兄弟，一家之內，男女百口，緦服同爨。楊椿誡子，謂「家仕皇魏以來，高祖以下，乃有七郡太守，三十二州刺史，內外顯職，時流少比。」此之所舉，多在北方，然當時門第本屬同源，惟南方風流文采較盛，而其歷世蟬綿不衰之況則南北一致，推此可以見彼。要之門第傳襲，必有人，必有教，決非無故而致。而當時一切禮法風貌，亦必有其不可及處。若專一著眼在其權位與財富上，謂門第卽由此支持，揆之古今人情物理，殆不其然。

二

此下再說當時之門第家學。自東漢以來，因有累世經學，而有累世公卿，於是而有門第之產生。自有門第，於是而又有累世之學業。此事當略舉一二家尤富代表性者說之。首當提及琅琊王氏。其一門累世文采風流，最爲當時之冠冕。王僧虔有條疏古來能書人名啟，王氏一家居其大半。王廙謹傳鍾法，其從兄導，導子恬與洽，皆善書。其從兄羲之云：「弟書遂不減我。」是爲僧虔之曾祖。洽少子珉，論者謂其「筆力過獻之子敬」。廙兄羲之，獻之外甥羊欣稱之謂「古

今莫二」。李充母衛夫人善鍾法，爲羲之師。羲之第七子獻之，評者謂其「骨勢不若父而媚趣過之」。又或謂：「父之靈和，子之神俊，皆古今之獨絕。世之聞二王者，莫不心醉。」是知德不可僞立，名不可虛成。獻之兄玄之、徽之，兄子淳之，俱善書。相傳子敬七八歲學書，羲之從後掣其筆不脫，歎曰：「此兒書後當有大名。」卽此一例，可見當時人學問藝術，與其家世之關係。卽在北方，崔、盧亦以書法傳代。家訓雜藝篇謂江南諺云：「尺牘書疏，千里面目。」門第中人正貴以面目標異，則其重視書法，蓋無足怪。

又僧虔孫筠，有與諸兒書論家世集，謂：

史傳稱安平崔氏，及汝南應氏，並累世有文才，所以范蔚宗云「世擅雕龍」，然不過父子兩三世耳。非有七葉之中，名德重光，爵位相繼，人人有集，如吾門世者也。沈少傅約語人云：「吾少好百家之言，身為四代之史，自開闢以來，未有爵位蟬聯，文才相繼，如王氏之盛者。」汝等仰觀堂構，思各努力。

可見當時門第，於爵位蟬聯之外，又貴有文才相繼，世擅雕龍；而王氏七葉相傳，人人有集，其風流文采，自足照映數百年間，而高出其他門第之上。其爲父兄者，自必常以此鼓勵鞭策其後

人，務使克繩祖武，堂構勿替。而鈎之此文，實亦可以透露當時一般門第中人之所想望與其所欣羨之一境，亦無疑義。

其次當述及梁武帝蕭衍一家。梁書、南史並載，齊竟陵王子良，開西邸，招文學，梁高祖與沈約、謝朓、王融、蕭琛、范雲、任昉、陸倕等並游焉，號曰「八友」。史又稱梁武少而篤學，洞達儒玄。雖萬機多務，猶卷不釋手。燃燭側光，常至戊夜。其自爲淨業賦，則謂：「少愛山水，有懷丘壑，身羈俗羅，不獲遂志。」又謂：「自念有天下，本非宿志，惟當行人所不能行者，令天下有以知我心。」斷房室，不與嬪侍同居而處，四十餘年。蓋梁武爲人，其感染於當時門第風尙者至深。厥後雖踐帝阼，而夙習難忘。若就門第目光作衡量，彼實不失爲一風流人物。然登上政治舞臺，則終不免演了一齣悲劇收場。梁武一人之生平，正可作爲此一整個時代之縮影。言其著作，近二十種，踰八百卷。如通史四百八十卷，固是勅羣臣所撰，其他殆亦非全出親筆；要之其劬學問，耽著述，求之歷代史籍中諸帝王，實亦少可匹儔。

昭明太子，武帝之長子。梁書載其：「三歲受孝經、論語，五歲徧讀五經。母丁嬪薨，步從喪還宮，至殯，水漿不入口。高祖遣中書舍人顧協宣旨，乃進數合。自是至葬，日進麥粥一升。體素壯，腰帶十圍，至是減削過半。」南史載其：「開東宮，雖內殿燕居，坐起恒向西南面臺

宿。被召當入，危坐達旦。」此種內行敦篤，顯由當時門第風教，絕難於尋常帝王家庭中求之。

其與何胤書，謂：

方今泰階端平，天下無事，修日養夕，差得從容。每鑽研六經，汎濫百氏。

而尤好陶淵明，謂：「余素愛其文，不能釋手，尚想其德，恨不同時。」又謂：

有能觀淵明之文者，馳競之情遣，鄙吝之意袪。貪夫可以廉，懦夫可以立。豈止仁義可蹈，抑乃爵祿可辭。不必旁遊泰華，遠求柱史，此亦有助於風教也。

其於淵明，欽慕之情若此，亦可見其學養與爲人矣。史又稱其引納文學之士，討論墳籍，商榷古今。劉孝綽撰太子集序，謂其：

日升松茂，與天地而偕長。壯思英詞，隨歲月而增廣。

其所著述有四種八十卷，而文選三十卷尤爲卓然不朽。

梁簡文帝，武帝第三子。詩序自謂：「七歲有詩癖，長而不倦。」答張纘謝示集書自謂：「

綱少好文章，於今二十五載。」史稱其引納文學之士，賞接無倦，恒討論篇籍，繼以文章。所著述有七種，近三百卷。

又梁元帝，武帝第七子。史稱其有高名，與裴子野、劉顯、蕭子雲、張纘及當時才秀爲布衣之交。著金樓子，自序謂：「年在志學，躬自搜纂，以爲一家之言。」顏之推家訓勉學篇載：

> 梁元帝嘗為吾說，昔在會稽，年始十二，便已好學。時又患疥，手不得拳，膝不得屈，閑齋張葛幃，避蠅獨坐，銀甌貯山陰甜酒，時復進之，以自寬痛。率意自讀史書，一日二十卷。旣未師受，或不識一字，或不解一語；要自重之，不知厭倦。

金樓子自序亦謂：

> 吾年十三，誦百家譜，雖略上口，遂感心氣疾。

又云：

> 吾小時夏夕中，下絳紗蚊幗，中有銀甌一枚，貯山陰甜酒，臥讀有時至曉，率以為常。又

經病瘡，肘膝盡爛，比來三十餘載，泛玩眾書。

家訓勉學篇又云：「元帝召置學生，親爲教授。廢寢忘食，以夜繼朝。至乃倦劇愁憤，輒以講自釋。」南史亦載：「魏師既起，帝猶於龍光殿述老子義。」又有與學生書，謂：

可久可大，莫過乎學。求之於己，道在則尊。

此則儼然醇儒之格言，碩師之懿訓。其所著述，有十七種，近四百卷。

史稱江陵陷，元帝焚古今圖書十四萬卷。或問之，答曰：「讀書萬卷，猶有今日，故焚之。」就當時門第傳統言，蕭氏父子，皆不失爲風流人物，可資模楷。就政治立場言，讀書著書，都成落空。蕭氏一門之悲劇，正是此一時代悲劇之縮影。今捨政治而專言門第，專注重當時門第中人之私生活及其內心想望，則蕭氏一家，終是可資模楷，堪成風流也。

劉知幾史通有云：

自晉咸、洛不守，龜鼎南遷，江左爲禮樂之鄉，金陵實圖書之府，故其俗猶能語存規檢，言喜風流，顛沛造次，不忘經籍。若梁史載高祖在圍中，見蕭正德而謂之曰：「啜其泣

矣，何嗟及矣。」湘東王聞世子方等見殺，謂其次子諸曰：「不有其廢，君何以興。」皆其類。

世說載：

鄭玄家奴婢皆讀書。嘗使一婢，不稱旨，將撻之，方自陳說。玄怒，使人曳著泥中。須臾復有一婢來，問曰：「胡為乎泥中？」答曰：「薄言往愬，逢彼之怒。」

此事不知確否。然自鄭玄下迄劉義慶著書，年距兩百載以上，瑣瑣故事，仍自流傳，可見當時人極看重此等事。從世說載陳寔、荀淑兩家父子相會，可以推見當時人之重有佳子弟。從世說載鄭玄家婢，可以推見當時人之賞愛文采，而尤尚經籍。此可與上引劉知幾史通一節相證。此等皆當時門第中風流韻事。梁武帝、元帝父子，處此危迫哀痛，猶能出言不忘經典，則尤足爲風流模楷。故我特舉蕭氏一家來作當時門第風尚之一例。又如武帝弟蕭欣，元帝子蕭方等，皆有著述。卽上溯宋、齊兩代，亦復多有。如劉義慶著世說，卽其例也。清儒趙甌北二十二史劄記有「齊、梁之君多才學」條敍述頗詳，茲不再引。趙氏謂蕭梁父子間尤爲獨擅千古，決不得謂是過譽也。

其他如劉殷，在劉聰朝，亦一孝子；有子七人，五子各授一經，一子授太史公，一子授漢書，史稱一門之內，七業俱興。北朝之學，殷門爲盛。又梁劉孝綽兄弟及羣從諸子姪，當時有七十人，並能屬文，其三妹亦並有才學，史稱近古未有。又如北齊楊遵彥，一門四世同居，昆季就學者三十餘人。又如北周盧辯，累世儒學，兄景裕爲當世碩儒。辯少好學，博通經籍，北史言盧辯撰六官，而隋志不載。辯蓋與蘇綽同治周官，對北周之創制立法有大影響。凡此皆以門第之盛與學業之盛並舉。惟因其門第盛，故能有此學業之盛。亦因其學業盛，纔始見其門第之盛。即如王通河汾講學，著文中子中說，亦自以其學術所自推本於家門之傳統；下迄唐代，其子孫輩亦尚以此相誇耀；究竟中說由何人所撰，遂滋後代疑問。要之即就中說一書，亦可說出在魏晉南北朝時，誇揚門第傳統必兼誇其一家之學業傳統。此種風氣，遠承東漢累世經學而有累世公卿而始有門第成立之淵源，故此後門第中人，亦多能在此方面承續不替。縱使爲帝王之家，亦浸染在此風習中，愛好文采，劬勤學業。偏論其政治，固無可取；然若專一論其門第，則此一長處，亦不當一筆抹撥。否則此一時代之整個歷史情實，亦將爲之變色，再不能使我們瞭解到此一時代之眞相。凡此所述，固非存心爲此一時代之門第作辯護，只是爲此一時代之歷史情實作另一方面之洗發而已。

茲再綜合上述，重加例證。宋臨川王劉義慶有薦庾實等表，其文曰：

伏見前臨沮令新野庾實，秉眞履約，愛敬淳深。昔在母憂，毀瘠過禮。今罹父疚，泣血有聞。行成閨庭，孝著鄰黨。足以彰化率民，齊教軌俗。前徵奉朝請武陵龔祈，恬和平簡，貞潔純素。潛居研志，耽情墳籍。亦足鎭息頹競，奬勗浮動。處士南郡師覺授，才學明敏，操介清修。業均井渫，志固冰霜。

據此表文，可見當時人看重內行，以孝爲主；而另一面則看重學業，而以「息頹競、勗浮動」爲言。又陳天嘉元年詔：

梁前征西從事中郎蕭策，梁前尚書中兵郎王暹，並世胄清華，羽儀著族。或文史足用，或孝德可稱。並宜登之朝序，擢以不次。

可見當時人所目以爲世胄清華、羽儀著族之門第中人，其標格所在，非「文史足用」，即「孝德可稱」，一屬學業，一屬內行。惟此二者，乃爲當時門第所尙，此風至陳代而猶然。

至論學業，文學尤爲時尙，其風蓋自曹魏父子開之。金樓子興王篇載魏武帝「御事三十餘年，手不捨書。晝則講軍策，夜則思經傳。登高必賦，被之管弦，皆成樂章。」魏志文帝紀：「帝初好學，以著述爲務，使諸儒撰集經傳，隨類相從，凡千餘篇，號曰皇覽。」是爲後世類書之濫觴。由是而風會所趨，六朝之帝室皇枝，名卿碩彥，靡不延攬文學，抄撰眾書，齊、梁尤盛。蓋建安文體創新，固已歆動眾好，而曹氏父子以帝王之尊垂情篇什，更易形成後世之風尙。然此種文學風尙，既與經史實學異趣，亦復與安親保榮爲當時所重之傳家風教有違。劉勰文心雕龍論之云：

魏之三祖，氣爽才麗，宰割辭調，音靡節平。觀其「北上」眾引，「秋風」列篇，或述酣宴，或傷羈戍，志不出於淫蕩，辭不離於哀思。雖三調之正聲，實韶夏之鄭曲。

蓋建安新詠，原本樂府。其關於音節方面者姑不問，論其內容，述酣宴，傷羈戍，志陷淫蕩，辭歸哀思，此雖文學之新域，要非修齊之正軌；而風氣既開，人競追逐。如祖瑩以文章見重，常語

人云：

文章須自出機杼，成一家風骨，何能共人同生活也！

梁簡文帝誡當陽公大心書乃謂：

立身之道與文章異。立身先須謹重，文章且須放蕩。

此等放蕩不與人同生活之情態意境，豈能與立身謹厚之萬石家風兩美雙全？姚察引阮孝緒言，亦謂：「有行者多尚質樸，有文者少蹈規矩。」劉勰文心雕龍尤慨乎言之，謂：「勵德樹聲，莫不師聖，而建言修辭，鮮克宗經。」然此等文風，終是流漫不止。鍾嶸詩品序有云：

今之仕俗，斯風熾矣。裁能勝衣，甫就小學，必甘心而馳騖焉。於是庸音雜體，各為家法。至於膏腴子弟，恥文不逮，終朝點綴，分夜呻吟。次有輕蕩之徒，笑曹、劉為古拙，謂鮑昭羲皇上人，謝朓今古獨步。

顏之推家訓，更於此痛切縷述，謂：

吾家風教，素為整密。昔在齠齔，便蒙誘誨。每從兩兄，曉夕溫凊，規行矩步，安辭定色，鏘鏘翼翼，若朝嚴君焉。年始九歲，便丁荼毒，慈兄鞠養，有仁無威，導示不切。雖讀禮傳，微愛屬文，頗為凡人之所陶染，肆欲輕言，不修邊幅。年十八九，少知砥礪，習若自然，卒難洗盪。三十以後，大過稀焉。每常心共口敵，性與情競，夜覺曉非，今悔昨失。自憐無教，以至於此。

可見當時愛好文辭之習尚，實與門第教養，禮法修踐，存在有背道而馳之裂痕。一本兩漢儒家傳統，一出曹魏軼蕩新軌。後人兼采並存，而未能陶冶合一。顏黃門親以過來人教戒子弟，其言可謂懇切諄到。家訓中又列舉此一時代人染被新風，違失舊習，所謂文人無行，身敗名裂之具體例證，言之確鑿，數之𪗋縷；往事俱在，文詳不引。要之此一裂縫，亦爲考論當時門第病害者所當深切注意也。

直至隋李諤上書正文體猶云：

魏之三祖，更尚文詞。忽君子之大道，好雕蟲之小技。下之從上，有同影響。競騁文華，遂成風俗。江左齊、梁，其弊彌甚。貴賤賢愚，唯務吟詠。遂復遺理存異，尋虛逐微。競

一韻之高，爭一字之巧。連篇累牘，不出月露之形。積案盈箱，惟是風雲之狀。世俗以此相高，朝廷以此擢士。利祿之途既開，好尚之情彌篤。

可知當時尚文之風，溯源實始曹魏。而門第來歷，則遠在其前。門第必重儒術，謹禮法；尙文則競虛華，開輕薄。惟魏晉以下之門第，既不能在政治上有建樹，乃轉趨於在文辭上作表現。蓋矜尙門第，自當重門第中之人物，人物則必有所表現。在始僅認文學爲人生表現之一種工具，在後則認人生卽在文學表現上。如此一變，遂至於大謬而不然。又曹氏父子，對當時門第傳統，本抱一種敵視之意態。魏武嘗有不惜援用不忠不孝之人之詔書，曹魏當時之新文體，本不與門第相顧。而魏晉以下之門第，一面謹守儒家舊傳統，一面又競慕文學新風流。在此二者間，未能融會調劑，故使利弊互見，得失交乘。此一種複雜之情形，極難剖析盡致。惟貴讀史者隨時隨處，分別善觀。片面單辭，則殊難刻畫使分寸恰符，稱衡使銖兩不失也。

一三

其次當及魏晉以下之崇尚莊老與清談。先有王弼、何晏談虛無，次有阮籍、嵇康務放達。然此惟三國魏晉之際爲尤。南渡以後，其風即漸變質。抑且王、何立論，天地萬物以無爲本，實對兩漢以來陰陽家言五德終始，以及一切讖緯妄誕，爲魏晉篡弒所藉口者，有摧陷廓清之功。而阮、嵇之放達，則戴逵放達非道論已爲之解釋。戴之言曰：

竹林之為放，有疾而為顰者也。元康之為放，無德而折中者也。

沈約有七賢論，大意亦爲阮、嵇闡解。要而言之，則曹魏之好文辭，與晉人之祖玄虛，二者同爲魏晉以下門第家風之大病害。趙甌北二十二史劄記有「清談之習」一條，備記當時人之斥清談者。可見崇尚莊老，乃一時激於世變而姑逃以寄，本未嘗專主莊老以代周孔。故裴徽問王弼：「無者誠萬物之所資，聖人莫肯致言，而老莊申之無已，何邪？」弼答：「聖人體無，無又不可以訓，故言必及有。老莊未免於有，恒訓其所不足。」就此一問一答之間，見當時雖言虛無，尚亦無揚莊老而抑周孔之意；故阮瞻以「將毋同」三語得辟爲掾。其後郭象注莊，亦多騁曲解，迴護孔子，顯違莊書之原義，而一時因以享盛名。是知逃言虛無，實具苦衷，非本情好。我所謂南渡以後逐漸變質者，蓋當時門第中人乃漸以清談爲社交應酬之用。蓋惟清談可以出言玄遠，不及時

事，並見思理，徵才情，正與詩文辭采，同爲當時門第中人求自表現之工具。若周孔禮法，家門孝謹，雖敦篤奉行，卻不宜在社交場合，宴會羣聚中，作爲談論之資。門第中人則總喜有表現。既不能在世間實際功業事爲有貢獻，乃在文辭言談自樹異。若眞尚莊老，心知其意，即不必刻意求文辭之精美。眞重文辭，跌宕歌呼，亦不復是莊老之虛無。在此二者間，殊無必然相連之內質。抑且此二者，在當時乃能與儒家傳統禮教及所重之孝謹家風相配合，沆瀣一氣，匯爲同流，若不見有衝突。此中情況，則惟以歷史因緣始可爲之說明。此非當時人在周、孔、莊、老以上，另有一種更高之綜合而使其得此，此即證之於當時人之言談與著述而可知。我無以名之，姑名之曰崇尚莊老之變質。

如世說載：

諸名士共至洛水戲，還。樂令問王夷甫曰：「今日戲，樂乎？」王曰：「裴僕射善談名理，混混有雅致。張茂先論史、漢，靡靡可聽。我與王安豐說延陵、子房，亦超超玄著。」

此事尚在渡江前，已見時人以談作戲。無論所談是名理，是歷史，抑是古今人物，要之是出言玄遠，要之是逃避現實，而仍求有所表現。各標風致，互騁才鋒，實非思想上研覈眞理、探索精微

之態度，而僅爲日常人生中一種遊戲而已。

世說又一則云：

謝胡兒語庾道季：「諸人莫當就卿談，可堅城壘。」庾曰：「若文度來，我以偏師待之。康伯來，濟河焚舟。」

此故事在渡江後。益見時人以談作戲，成爲社交場合中之一種消遣與娛樂。謝道蘊爲小郎解圍，一時傳爲佳話，亦只是騁才情見機敏而已。故知當時名士清談，特如鬪智。其時又好圍棋，稱之曰「坐隱」，又稱曰「手談」。正因圍棋亦屬鬪智，故取以擬清談也。然則清談亦可稱口弈，或舌棋，見其亦僅屬一種憑口舌之對弈；亦可稱爲談隱，以時人直是以談話作山林，出言玄遠卽是隱於談，卻不必脫身遠去，眞隱於山林也。

又按齊書柳世隆傳：「世隆少立功名，晚專以談義自業。常自云：馬矟第一，清談第二，彈琴第三。在朝不干世務，垂簾鼓琴，風韻清遠，甚獲世譽。」此以清談與馬矟、彈琴相提並論，亦如以清談與弈棋相類視。要之清談乃是一種日常生活，若謂專求哲理，豈不甚違當時之情實乎？

又按晉書陶侃傳：「諸參佐或以談戲廢事，乃命取其酒器蒱博之具悉投於江，曰：『樗蒱者，牧豕奴戲耳。老莊浮華，非先王之法言。』」此處亦以談、戲並言。談卽莊老淸談，而與樗蒱並舉，則淸談之成爲當時日常人生中一種消遣遊戲之事，又得一證矣。

又按世說云：

殷中軍為庾公長史，下都，王丞相為之集。桓公、王長史、王藍田、謝鎮西並在。丞相自起解帳，帶麈尾，語殷曰：「身今日當與君共談析理。」旣共清言，遂達三更。丞相與殷共相往反，其餘諸賢略無所關。旣彼我相盡，丞相乃歎曰：「向來語，乃竟未知理源所歸。至於辭喻不相負。正始之音，正當爾耳。」明旦，桓宣武語人曰：「昨夜聽殷、王清言，甚佳。仁祖亦不寂寞，我亦時復造心，顧看兩王掾，輒翣如生母狗馨。」

此是殷浩新出，將有遠行，王導作集，爲之邀約諸賢，共作一夕之懽也。此如法國十八世紀有沙龍，亦略如近人有鷄尾酒會，自是當時名士一種風流韻事。旣不作灌夫之使酒，亦不效謝安之携妓，僅是淸談玄理，豈不風雅之絕！英雄如桓宣武，席中尙不獲儳言揷論，退席語人，猶以「時復造心」自喜自負。可見卽是淸談，亦猶有儒家禮法密意行乎其間。此乃是當時人一種生活情

調，即今想像，猶在目前。若認眞作是一哲理鑽研，則誠如隔靴搔癢，終搔不到當時人癢處所在矣。

世說又一則載：

裴散騎娶王太尉女。婚後三日，諸壻大會，當時名士王、裴子弟悉集。郭子玄在坐，挑與裴談。子玄才甚豐贍，始數交未快，郭陳張甚盛，裴徐理前語，理致甚微，四座咨嗟稱快。王亦以為高，謂諸人曰：「君輩勿為爾，將受困寡人女壻。」

今試設想，如當時裴、王門第之盛，安富尊榮已臻極度，又值新女壻上門，嘉賓萃止；若如今日西俗，則正好來一盛大舞會，而當時諸賢，則借此場合作一番清談，所說又盡是莊老玄虛。豈不誠是風流雅致乎？

世說又一則云：

羊孚弟娶王永言女。及王家見壻，孚送弟俱往。時永言父東陽尚在，殷仲堪是東陽女壻，亦在坐。孚雅善理義，乃與仲堪道齊物。殷難之。羊云：「君四番後當得見同。」殷笑曰：

「乃可得盡，何必相同？」乃至四番後一通。殷咨嗟曰：「僕更無以相異。」歎爲新拔者久之。

此一故事與上則絕相似，皆是新壻登門，於盛大宴會中作清談也。

晉書忠義傳載：弘農王粹以貴公子尚主，館宇甚盛，圖莊周於室，廣集朝士，使嵇含爲之讚。含援筆爲祭文，曰：

帝壻王弘遠，華池豐屋，廣延賢彥。圖莊周垂綸之象，記先達卻聘之事。畫眞人於刻桶之室，載退士於進趣之堂。可謂託非其所，可弔不可讚也。

堂上畫莊周像，此亦當時門第一種風雅裝飾；正如在宴會中辯齊物論，亦是當時一種時髦應酬。嵇含乃康之兄孫，不失其叔祖遺風，於此獨致譏笑。此可見風流感染，愈遠而愈失其眞，故我謂南渡清談已漸變質也。

明於此，請繼論王僧虔之誡子書。書云：

談何容易。見諸玄，志為之逸，腸為之抽。專一書，轉誦數十家注，自少至老，手不釋卷，尚未敢輕言。汝開老子卷頭五尺許，未知輔嗣何所道，平叔何所說，馬、鄭何所異，指例何所明，而便盛於麈尾，自呼談士；此最險事。設令袁令命汝言易，謝中書挑汝言莊，張吳興叩汝言老，端可復言未嘗看邪？談故如射，前人得破，後人應解；不解，即輸賭矣。且論注荊州八袠，又才性四本，聲無哀樂，皆言家口實，如客至之有設也。汝皆未經拂耳瞥目。豈有庖廚不修，而欲延大賓者哉？

細玩僧虔此書，可見當時淸談，正成爲門第中人一種品格標記。若在交際場中不擅此項才藝，便成失體，是一種丟面子事。故云「如客至之有設」。若家有賓客來至，坐對之際，茗果既設，亦須言談。惟既不宜談政治隆汚，又不屑談桑麻豐凶。若要够得上雅人深致，則所談應不出上述之數項。此所謂「言家口實」。當時年長者應接通家子弟，多憑此等話題，考驗此子弟之天姿與學養。故當時門第中賢家長必教戒其子弟注意此等言談材料，此乃當時門第裝點場面、周旋酬酢中一項重要節目。故既云「談何容易」，又說「端可復言未嘗看邪」。風氣所趨，不得不在此方面用心。其實在魏晉之際，時人所以好言莊老虛無，又所以致辨於才性四本及聲無哀樂等問題者，

此皆在時代苦悶中所逼迫而出之一套套思想上之新哲理與新出路，當時人確曾在此等問題上認眞用心思；至後則僅賸下這幾個問題，用來考驗人知也不知，答應得敏速利落與否，僅成爲門第中人高自標置之一項憑據。既爲門第中人，不能於此等話題都談不上口。故梁元帝金樓子於著書一篇之後接有捷對篇，篇中所舉，雖不能如世說之深雅，然可見「著書」與「捷對」同爲當時門第所尙，而捷對則僅是淸談之降而益下者。任彥昇爲蕭揚州作薦士表有云：

勢門上品，猶當格以清談。英俊下僚，不可限以位貌。

此見當時人實以淸談爲門第中人考驗夠格與否之一種標準也。則當時門第有淸談，豈非如此後考場中之經義與八股？惟一出政府功令，一屬社會習尙，不同在此而已。

要之重文辭與尙淸談，則不得不同目爲當時門第中兩大病。重文辭之病，已述在前。淸談之病，顏氏家訓歷數極深切。其言曰：

老莊之書，蓋全眞養性，不肯以物累己也。故藏名柱史，終蹈流沙。匿跡漆園，卒辭楚相。此任縱之徒爾。何晏、王弼，祖述玄宗，遞相誇尚，景附草靡。皆以農、黃之化，在

乎己身，周、孔之業，棄之度外。而平叔以黨曹爽見誅，觸死權之網也。輔嗣以多笑人被疾，陷好勝之穽也。山巨源以蓄積取譏，背多藏厚亡之文也。夏侯玄以才望被戮，無支離擁腫之鑒也。荀奉倩喪妻神傷而卒，非鼓缶之情也。王夷甫悼子悲不自勝，異東門之達也。嵇叔夜排俗取禍，豈和光同塵之流也。郭子玄以傾動專勢，寧後身外己之風也。阮嗣宗沈酒荒迷，乖畏途相誡之譬也。謝幼輿贓賄黜削，違棄其餘魚之旨也。彼諸人者，並其領袖，玄宗所歸，桎梏塵滓之中，顚仆名利之下者，豈可備言乎？直取其淸談雅論，剖玄析微，賓主往復，娛心悅耳，非濟世俗之要也。

顏氏之所指摘，僅謂當時人未能眞學莊老，而猶好言之，最先因於時代所激；既好言之而仍不能眞學，則乃爲門第背景所困。蓋門第先在，激於世變而言莊老，而莊老終非門第傳統中安親持榮之正道，於是有許多人因此作犧牲。此亦一種時代悲劇。而莊老淸談乃漸變爲一種娛心悅耳之資，換言之，則是社交場合中一種遊戲而已。

梁元帝金樓子又有云：

世有習干戈者賤乎俎豆，修儒行者忽乎武功。范寧以王弼比桀、紂，謝混以簡文方赧、

獻。李長有顯武之論，文莊有廢莊之說。余以為不然。余以孫、吳為營壘，以周、孔為冠帶，以老、莊為歡宴，以權實為稻粱，以卜筮為神明，以政治為手足，一圍之木持千鈞，五寸之楗制開闔，總之者明也。

此處「以莊老為歡宴」五字，即我上之所分析。如舉世說各條，上自洛水清遊，下至裴、羊兩家新婿歡讌，豈非其明證乎？

金樓子又云：

天下一致而百慮，同歸而殊途。儒者列君臣父子之禮，序長幼之別。墨者堂高三尺，土堦三等，茅茨不翦，采椽不斲，冬日以鹿裘為禮，盛暑以葛衣為貴。法家不殊貴賤，不別親疏，嚴而少恩，所謂法也。名家苛察繳繞，檢而失眞，是謂名也。道家虛無為本，因循為務，中原喪亂，實為此風。何、鄧誅於前，裴、王滅於後，蓋為此也。

此處以中原喪亂歸咎於道家虛無，似較顏黃門家訓遠為嚴刻。然元帝又不許范寧之罪王、何。蓋當時門第中人，一般都主兼采並蓄。莊老非無可取，善用之，殊途亦可同歸。惟一意於此，始見

病害。元帝之意，亦非與顏黃門有甚深之違歧也。

世說又云：

王夷甫容貌整麗，妙於談玄。恆捉白玉柄麈尾，與手都無分別。

手與玉柄同白，是其貌之麗。然想王夷甫捉麈清談之頃，必有一番閒情雅致，始以見其容之整。麗固可羨，整則可矜。從此清談捉麈，亦成爲門第中一種風流。陳顯達自以門寒位重，每遷官，常以愧懼之色戒其子勿以富貴陵人，曰：「麈尾蠅拂，是王、謝家物，汝不須捉此。」取而燒之。此亦見清談與當時門第背景之關係矣。

以上逐一分說當時門第中人所以高自標置以示異於寒門庶姓之幾項重要節目：內之如日常居家之風儀禮法，如對子女德性與學問方面之教養。外之如著作與文藝上之表現，如交際應酬場中之談吐與情趣。當時門第中人憑其悠久之傳統與豐厚之處境，在此諸方面，確亦有使人驟難企及處。於是門第遂確然自成一流品。門第中人之生活，亦確然自成一風流。此種風流，則確乎非藉於權位與財富所能襲取而得。中書舍人王宏爲宋太祖所愛遇，謂曰：「卿欲作士人，得就王球坐。若往詣球，可稱旨就席。」及至，球舉扇，曰：「若不得爾。」宏還啟聞，帝曰：「我便無

如此何。」紀僧眞幸於宋孝武帝，曰：「臣小人，出自本州武吏，願就陛下乞作士大夫。」帝曰：「此事由江斅、謝瀹，我不得措意。」紀承旨詣斅，登榻坐定，斅命左右移吾牀讓客，紀喪氣而還。帝曰：「士大夫固非天子所命。」此等事，驟看似不近情理，然若就上述逐一思之，便知在當時亦自有來歷背景，不易憑吾儕此刻意見輕下判語也。

南方門第此種文采風流，卽在北方胡族中，亦生愛慕。當時北方鮮卑之漢化，此種心理，亦一重要契機。史稱魏孝文甚重齊人，親與談論，顧謂羣臣曰：「江南多好臣。」侍臣李元凱對曰：「江南多好臣，歲一易主。江北無好臣，百年一易主。」魏主甚慚。就實論之，不僅南方政府無奈門第何，卽北方政府終亦無奈門第何，而後遂開此下隋、唐之新局面。此亦尙論史實者所當知也。

一四

此下再略一提及當時門第信奉佛教之事。佛教主張出家離俗，似與當時大門第風尙不相容。其實亦不然。顏氏家訓云：「內教多途，出家自是其一法。若能誠孝在心，仁惠爲本，不必剃落

鬚髮。」可見除卻剃鬚落髮、出家離俗以外，在佛門中亦尙有許多堪資當時門第取用者。舉其著明之事，佛家有種種禮法修持，教導信向，實較莊老虛無更適於門第之利用。故在魏晉之際，一時雖莊老盛行，而宋齊以下，卽多轉奉釋氏。固緣當時大德高僧，善爲方便，能隨俗宏法。如弘明集載慧遠沙門不敬王者論，謂：「悅釋迦之風者，輒先奉親而敬君。」又何尙之答宋文帝讚揚佛教事，謂慧遠法師嘗云：「釋氏之化，無所不可。適道固自教源，濟俗亦爲要務。」故慧遠雖入山門，仍講授喪服。又如續高僧傳，釋曇濟在虎丘講禮、易、春秋各七通，釋僧旻從僧迴受五經，釋智琳禮、易、老、莊悉窮幽致。宋釋慧琳、梁釋慧始皆注孝經。劉勰著文心雕龍，後爲僧名慧地。凡此皆當時釋氏兼通儒業之例。弘明集又載梁武帝勅答臣下神滅論謂：

祭義云：「惟孝子爲能饗親。」禮運云：「三日齋，必見所祭。」若謂饗非所饗，見非所見，違經背親，言語可息。神滅之論，朕所未詳。

此以儒家孝親祭祖之禮難范縝神滅之說，轉以迴護佛教，更可見當時大門第與佛教義之多相通借。故顏之推家訓乃特著歸心篇告其子，謂家世歸心，勿輕慢也。後周王褒著幼訓誡諸子，其一章云：「吾始乎幼學，及於知命，既崇周孔之教，兼循老釋之談。江左以來，斯業不墜。汝能修

之，吾之志也。」可知直到南朝末期，老、釋之談，仍爲門第中人所同奉。然莊老道家終不能與釋氏爭重，其間亦有必然之勢。蓋値政治濁亂，世途多棘，道家言可以教人逃避。値心情苦悶，神思怫鬱，道家言可以教人解脫。故魏晉之際，莊老玄遠遂爲一時門第所重。然有逃避，有解脫，無趨向，無歸宿。時過情遷，則仍有許多不能解答之問題，使人心不能不另求出路。如謂人生價値可於世事糾紛中抽離，卽就其人之本身表見而存在，則人必有死，死後豈不仍是落空？世說載戴逵見支道林墓，曰：

德音未遠，而墓木已積。冀神理綿綿，不與氣運俱盡耳。

此一慨想，實俱深意。道家能事，只能因應氣運；氣運盡，則無不俱盡者。於是人生之深一層要求，遂不得不轉歸於釋教。又如安親保榮，顧念門第而期望子孫，然子孫究何預己事？沉浸於道家言者，終必發此問，如上引謝安已然；而此問終不見有好解答。顏氏家訓歸心篇亦云：

有子孫，自是天地間一蒼生耳，何預身事？而乃愛護，遺其基址，況於己之神爽，頓欲棄之哉！

可見縱使門第福蔭，可以蟬綿不輟，子孫永保，胤祚勿替，亦仍不能滿足人心內在更深一層之要求。當時門第中人所以終自轉向於佛教信仰之一種內在心情，於戴、顏二人之說，正可透露其深處也。

此下迄於唐代，門第猶盛，而佛教亦同時稱盛。宋以下門第衰，而佛教亦衰。儒家思想之復興，固是一理由。然門第與佛教自有一種相互緊密之關聯。門第爲佛教作護法，佛教賴門第爲檀越。唐代禪宗崛起，實開佛教擺脫門第之一種新趨勢。而宋代理學則爲代替禪宗之一種新儒學。然魏晉南北朝門第之羽翼佛教而助其發旺成長，亦不可不謂其在中國文化史上有此一貢獻。

一五

今再綜合言之。魏晉南北朝時代一切學術文化，其相互間種種複雜錯綜之關係，實當就當時門第背景爲中心而貫串說之，始可獲得其實情與眞相。此則就上舉諸端，已自可見。

繼此尚有一事當附述者，乃爲當時門第中人之看重藝術。顏氏家訓雜藝篇所載分九類：一書法，二畫繪，三弓矢射藝，四卜筮，五算術，六醫方，七音樂琴瑟，八博戲與圍棋，九投壺與彈

棋。其中有在中國文化傳統中占極重要地位者，厥爲書法與畫繪。當時門第中人重視此二藝，正猶其重視詩文，皆爲貴族身分之一種應有修養與應有表現。梁元帝金樓子謂「以卜筮爲神明」，蓋門第中人於禍福觀念特所敏感，故多不免陷於迷信。如王氏一家之信奉天師道，卽其一例。而佛法之深得門第擁護，其因果報應避禍邀福之談，更是主要因素。醫方爲門第所重，與其重卜筮，乃一事之兩面。避禍求福，尤要者必祈望免疾病，長得健康。道家之學轉而爲長生，爲修煉，此事自秦漢以來已然；而如陶宏景諸人之受當時之崇重，此亦與門第中人之意態有關。如彈琴與圍棋，亦是貴族清閒生活中一種高貴娛樂，既陶性情，亦練心智。凡當時門第中人之生活情趣，及其日常愛好，皆可於上列諸項中見之。而關涉於此諸方面之著述亦極多，具載於隋志，此不詳。而其時僧人亦多擅術藝；隋志所載，音樂、小學、地理、天文、曆數、五行、醫方、楚辭諸門，皆有沙門撰者。此又見當時教徒與門第之相通也。

以上洪纖俱舉，鉅細備陳，要以見魏晉南北朝時代一切學術文化，必以當時門第背境作中心而始有其解答。當時一切學術文化，可謂莫不寄存於門第中，由於門第之護持而得傳習不中斷；亦因門第之培育，而得生長有發展。門第在當時歷史進程中，可謂已盡其一分之功績。卽就政治言，當時門第亦非絕無貢獻。南史王弘傳論有云：

語云：「不有君子，其能國乎？」晉自中原沸騰，介居江左，以一隅之地，抗衡上國，年移三百，蓋有憑焉。其初諺云：「王與馬，共天下。」蓋王氏人倫之盛，實始是矣。及夫休元兄弟，並舉棟梁之任，下逮世嗣，不虧文雅之風；其所以簪纓不替，豈徒然也。

此雖專指王氏一家，然晉室南渡，所以得有偏安之局，實憑當時許多門第支撐。而北方門第之功則更大。正因有門第，故使社會在極度凶亂中而猶可保守傳統，終以形成一種力量，而逼出胡、漢合作之局面；迨於北朝，中原文物復興，政治先上軌道，制度成一體統，下開隋、唐之盛運。此皆當時北方門第艱苦支撐，慘澹營造之所致。其所貢獻於此一時期之歷史者，決不比南方門第為遜色。

再推擴言之，欲研究中國社會與中國文化，必當注意研究中國之家庭，此意盡人皆知。而魏晉南北朝時代之門第，當為研究中國社會史與文化史以及中國家庭制度者所必須注意，亦自可不待言而知。本篇所論，頗似對當時門第偏有袒護，然亦歷史實況如此。至於當時門第之有種種短缺，亦多載在史籍，即當時人亦多明白指摘；下逮後世，迄於近代，能言之者更復不少；本篇轉

略不論，此亦立言各有體要，惟讀者諒之。

（此稿成於民國五十二年，刊載於是年八月新亞學報五卷二期。）



中國學術思想之分期

一

歷史分期，本無確切標準，僅得就歷史變遷大體段，約略指出，以便學者之研尋。近賢講論中國學術思想，每以先秦爲第一期，兩漢以下爲第二期。自梁任公、胡適之以來都如此。細審實有未當。

若論政治史，以先秦爲限斷，此甚帖切。先秦前爲「封建政治」，而秦後則爲「郡縣政治」也。

若論社會經濟史，似不如以五代爲劃時代之界線。五代以前，可稱爲「門第社會」。所謂門

第社會者，與封建貴族社會有別。宋以後則爲「平民社會」，此又與門第社會有別。再論其經濟，宋以前中國經濟偏在北部黃河流域，大體爲大農制度。宋以後則偏於南方長江流域，大體爲小農制度。五代前後，中國史上社會經濟形態之劇變，似較秦前後爲更甚。故講社會經濟史，自不如以五代爲劃分期，更爲確當。

但論學術思想，則其情形又不同。竊謂中國學術思想，當以兩漢以前爲一期，魏晉以後爲又一期；直至明末以來，則漸漸走上第三期。

歷史變遷，每每以漸不以遽，故歷史分期亦不能過細刻劃。往往在兩期中間，另可劃出一變動期，承先啟後，爲一過渡蛻化之時期。如此看去，稍可諦當。若以此意說之，則六國時代爲政治史上第一期、第二期間之過渡期。安史亂後，迄於宋初，爲社會經濟史上第一、第二兩期間之過渡期。東漢一代可謂爲學術史上第一、第二兩期間之過渡期。明末以來，迄於目前，實爲學術史上又將轉入一新時代之過渡期者。

二

何以謂中國學術思想，當以東漢、魏晉爲分界？扼要言之，第一期學術，爲經學與子學對抗之時期；第二期學術，則爲佛學與理學爭衡之時期。

試先言第一期。

漢書藝文志以古代經籍爲六藝之學，又稱爲「王官之學」；後起諸子則爲「百家之學」，凡分九流十家，並謂其皆出於王官。清代章實齋著文史、校讎通義，發揮漢志深義，謂：

> 古者政教不分，官師合一。

其論頗有卓見。近世胡適之始謂九流之學不出於王官，而主淮南子「諸子之學皆起於救世之弊，應時而興」之說。又謂：「漢志分九流，乃漢儒陋說。」今按：史記：

> 五帝官天下，三王家天下。

「官」者謂公，「家」者謂私，可見「王官」與「百家」即公、私之別。稱「家」、稱「子」，本係沿襲古代貴族之稱謂。諸子百家之學，始於孔子與儒家。孔子在當時雖非貴族，然當時之人，則以尊貴族者尊孔子，故稱之爲「子」、爲「家」也。此後諸子百家，遞襲其稱不變。

故謂「王官之學」者，實當時之貴族學，出於政府，在社會之上層。而「百家言」則爲當時之平民學，出於私家，在社會之下層。

漢志謂「諸子出於王官」者，言平民社會之新興學，本由古代政府貴族學術衍變而出。章實齋文史通義闡發此層，頗多創獲。胡適之不明此意，而謂「諸子不出於王官」，以對古代學術情形諦察有未審耳。

古代貴族之學演變而爲戰國以下之平民學，其過接之橋樑，則爲孔子。孔子先世，原爲宋之貴族，遭亂奔魯，漸漸淪爲平民。然以先世亦爲貴族之故，依然與當時之貴族階級相接近。孔子自幼卽好古敏求，故魯國保存古代傳統貴族之學，孔子遂亦得之。其後墨子卽純粹一平民階級之人物矣。更以後諸子百家，則大率皆平民也。

新興平民學，自爲派別，與古代貴族學不同。所謂古代貴族學者，後世卽謂之「經學」；新興平民學則「子學」也。經籍本爲古代政府之檔案，子學則爲私家之言論。故經學爲傳統之學，重保守；子學爲自由之學，重創新。經學爲整個的、全體的、固有的，子學則爲分散的、局部而又偏面的、新興的。此爲古代學術之兩大流。

貴族學中最重要者則爲禮、樂與詩、書，戰國以下便散於社會。及秦人統一，意求恢復古

體，重復「政教不分，官師合一」之舊傳統，以政治力量統一學術思想。然其時王官舊統，早已墮地不可收拾。於是從王官學遞衍而來之平民學，轉又一躍而成爲當時之「新王官學」。

此種要求，在戰國末年極爲顯耀。如荀況、呂不韋、鄒衍等，俱有以己之學術統一諸子百家而成爲一種新王官學之野心，惜乎均無成就。漢代統一後，淮南王劉安、河間獻王劉德，亦均欲調和諸子之學，均有在自己手裏造成新王官學之野心，故均爲漢廷所忌嫉。

秦始皇既誅呂不韋，又來一套焚書坑儒，重新整頓博士官學。漢武帝在壓抑淮南王、河間王之後，又自來一套博士官之整頓，表章五經與罷黜百家。秦始皇、漢武帝的措施，也不過順著當時學術思想之大潮流而一線推衍之。從此以後，王官學再起，百家言轉息。但那時期以下的王官學，其實只是戰國以來百家言之變相。經學其貌，子學其裏，所依據的是古代經典，所講的則大體還是後起之百家言。因此我們不通先秦百家書，我們便無法明白漢代的博士王官學，即所謂兩漢之「經學」。因此我們若非將先秦與兩漢融成一氣，我們亦將無法瞭解古代學術之眞精神與眞血脈。

三

現在我們再說到第二期。此爲佛學與理學爭衡代興的時期。

第一期學術與第二期學術之劃分，當以東漢一代爲其過渡，當以鄭康成爲古代學術之殿軍，以孔融爲新興學術之先鋒。若再推溯而上，則新學先鋒應爲王充。這兩人正在東漢之末、三國之初的時期。此後學術思想與前一時期截然不同。

魏晉南北朝以下之學問，根本已非經學與子學的問題，而是佛學與宋明理學的問題了。理學亦非經學，亦非子學，而是一種「儒佛合流」之學。

近賢多以爲漢人經學屬之戰國陰陽家言，此論似始於章太炎。章氏在晚清經學界上是站在「古文家」一邊，而有意排詆「今文家」的，故目公羊大師董仲舒爲漢之「大巫」。此亦未免夾有意氣之爭。實則前漢經學，絕非純粹的一家一派，而已是調和各家各派的混合思想了。至於東漢，則宗教與學術代興。前漢陰陽家固已先有一種宗教意味，到後漢道家繼起，由莊老自然哲學轉入黃老神仙思想，中國古代素樸的宗教觀念復活，而印度佛教又乘機東來；所以魏晉以下學術

史上劃時期的新現象，則爲古代的王官學與百家言皆衰，而道、佛兩教興起，是爲宗教旺盛的時代。此種潮流，直到隋唐，繼續不輟。

宋代理學，則爲與宗教抗衡爭長的一種新學問。宗教重在「信仰」，理學則是一種義理之學，重在「自覺自悟」。信仰重心在「外」，覺悟則重心在「內」。信仰重在「修」，而覺悟重在「證」。若借用南朝謝靈運的話來說，則理學與佛學乃是一種「教」「理」之爭。謝靈運說：

華民易於見理，難於受教，故閉其累學而開其一極。夷人易於受教，而難於見理，故閉其頓了而開其漸悟。（見廣弘明集卷十八與諸道人辨宗論）

照謝氏意，儒、佛便是一個教、理之爭。其實佛家內部亦言教、理之爭，自竺道生的「頓悟」論到唐代禪宗，即是要以「理」代「教」。宋人理學，只是沿襲禪宗這個大趨勢，走到盡頭，便成爲儒學復興。

此是第二期學術思想之精神與血脈之大體段。此第二期的學術思想，一直到明亡以後，才告結束。

四

現在再說第一、第二兩期學術不同之點。

古代學術無論那一家那一派，都注重在集體意識上，以國家大羣爲討論的出發點與歸宿處；孔、老、墨、法，莫不皆然。而魏晉南北朝以下的學術，便比較偏重個人方面，以自己內心爲出發點與其歸宿處。故第一期爲集體觀念之學，第二期爲個人觀念之學。若以莊子言說之，第一期乃「外王」之學，第二期爲「內聖」之學。故第一期學術思想的重要問題，多偏重於歷史、社會、政治、經濟、天下治亂、民族盛衰，而第二期之學術思想的主要問題，則更偏重於自己的「心」、「性」。

此種分法，自然是粗枝大葉的，並不是說第一期中不講心性，第二期中不講集體，只在指出一大體段如此。

五

晚明以下，應該是第三期學術思想的開始。只因清代部族專制，此項新思想，未能暢遂發展。直到現在，還只好說在萌芽時代。

自道、咸以下，西方新學術、新思想東漸，情形更複雜了。這條路，大體說之，應該仍是要走晚明以來想走的路子。應該是重新回復到第一期的集體觀念上去，而同時也應該以第二期之學術，個人心性之自修自證悟其本，而以第一期所看重的國族大羣、治國平天下之大經大綸盡其用。這庶乎是「內聖外王」與「全體大用」合一之學，庶乎是第三期學術之康莊大道。

（民國三十四年五月重慶中央周刊七卷十七期）



東漢以下宗教思想之復活

中國宗教思想復活於東漢一代，此爲中國學術思想史第一、第二期之轉捩點。此層極堪注意。宗教必有其特徵，此可分兩項言之：

一、出世：凡宗教必講出世。

二、個人主義：凡講出世，必講個人主義。若現世之學，則必講大羣，不能講個人。西方個人主義，實與西方宗教，有其不可分之關係。西方從中世紀文藝復興以來，開始有現代文明。一切現代國家之創興，資本社會之發展，都可說是向大羣方面邁進。故西洋文藝復興，一面爲「反宗教」，一面卽爲「現世主義」。

中國人對宗教信仰，似乎沒有西方人濃厚。或者遂疑中國人無宗教。其實舉世殆無無宗教之人類，特其面目可以各有不同。

中國古代一樣有宗教信仰，一樣相信有上帝鬼神。但在很早以前，中國人的宗教卻已政治化了。宗教消融在政治裏，因此宗教勢力在中國古代思想界裏面卽不占重要。

政治和宗教，二者本相衝突。宗教重「出世」，而政治則重「現世」。現世至長不過百年，出世則包括過去、未來、現在三世，過去、未來可以無限延長。若把現在比較過去、未來，眞如剎那之暫，似無價値可言。因此就一般論，宗教可包括政治，政治不可包括宗教。

宗教講出世，一定要講「靈魂」。惟有信仰靈魂，始可超脫人類現世短促生活，始可脫離肉體，別求永生。所謂靈魂，則是個人的。靈魂既能超世，則便能超羣，因此宗教的祈求也是個人的。

既信有靈魂，則連帶信有「輪廻」，或一種變相的輪廻。遠從無量過去世，直至無量未來世，靈魂自有其存在，則所謂現世親子、夫婦、恩仇、親疏等分別，在宗教觀念裏，盡失其地位。現世的親子、夫婦、恩仇、親疏，只是剎那間事。當知無量過去世與無量未來世，未必仍如現世一樣，彼、我間還是此親子，還是此夫婦，還是此親疏、恩怨。因此宗教家多認現世一切關係如夢如幻，不以爲眞，至少不以爲有甚大的價値。

但宗教既講個人主義與出世，何以又講「慈悲」與「博愛」？當知在現世大羣裏，既有恩仇

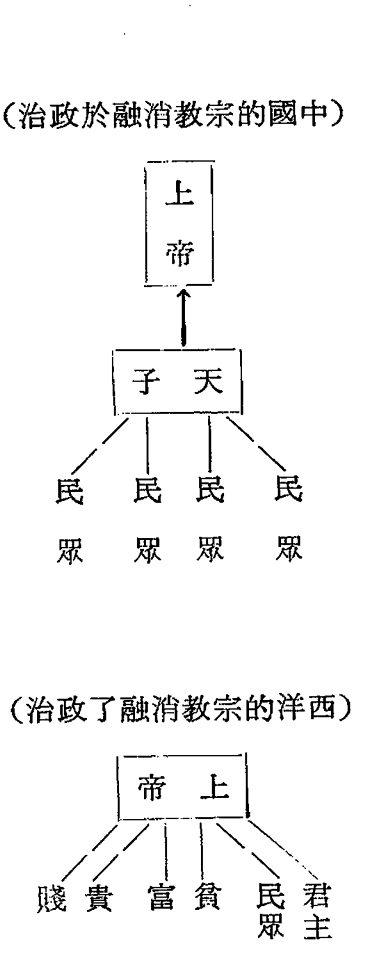
親疏，又有利害得失，因此大羣主義轉而變成爭奪主義。宗教家在靈界是正面的、積極的，在俗界則只是反面的與消極的。但轉因其消極，轉因其看得恩怨親疏平等，轉因其看現世大羣利害得失如夢如幻，因而沖淡了他的爭奪心。因此宗教裏的慈悲、博愛，實際還以個人主義之出世做他的骨子。因此宗教特徵，還是個人主義與出世。如此則宗教組織自然與人世間種種其他組織，性質意味皆有不同。

政治是人世間的最高組織，因此宗教勢力便易與政治勢力相衝突。西方中世紀，宗教勢力臨跨政治，教權超出政權，故國王一定要教皇加冕；國王是地下的、暫時的，宗教是天上的、永久的，兩者間的價值地位，高下懸殊。

但在中國則不然。中國自古便是一個大一統的國家，中國古代的封建，也是統一的封建。一個皇室共主，往往綿亙數百年數十代的傳統。因此地下組織，不見爲暫時與渺小，宗教轉消融於政治。一般人只看重地下的，不管天上的。廣土眾民與長治久安，增高了地下一切的價值。因爲宗教消融於政治，故中國古代的天子，成爲民眾宗教上的代表。只有天子，才能祭上帝，祀鬼神。人民的意見，只能由天子代表上達，決不能私自與上帝接觸。上帝只管地面上大羣公共事，卻不管地面上各個小我的私事情。故祀祭大典，理應由國君代表。其關涉地方的，亦有地方代表

（封建貴族或地方官吏）主祭。人民除其祭一家祖先而外，對天地鬼神，皆無私祭之禮。即如後代對孔子之祀典，亦由政府主持，不由讀書人私祭，私祭只算是淫祀。至於西方情形，就比較不同。在上帝面前，人人都平等，任何人都可以直接和上帝接觸。

今以圖表之如左：



這是中國古代宗教與西方不同處。總之，宗教給人們的希望與安慰在將來，而政治則給人們的希望與安慰在現世。

中國古代，只爲由政治消融了宗教，故一般興味，都趨重現世生活上。直從春秋到兩漢，中國學術界，也都想創造一個「地下的天國」。所謂「太平」、「大同」，都是地下天國的理想。

這種理想之完成，則有賴於政治。

當時「王官之學」固是講政治，「百家之言」也都是講政治，都想造成一理想國。這些學術理想，都是講的全人世間的，整個的世界與人間，而不是局部與分散的，或一國一邦的。那時中國人所知道的諸夏與中國，便無異於世界與天下之整個了。同樣他們都認爲，他們所講是永久的，而不是暫時的。這樣便不必再超脫現世，來另尋希望與安慰。

這是從中國古代「廣土眾民」與「長治久安」的歷史環境裏，產生出來一種偉大的思想。因有這許多現世大羣的偉大理想，故可代替了宗教，做人生之希望與安慰。亦因有這許多現世大羣的偉大理想，故而促成了秦始皇帝的大一統。

秦始皇統一中國，可以說是先秦學術思想一致的要求。遠在秦始皇用兵力來吞滅六國以前，中國學術思想界早已融凝一體了。

西漢以來，大一統的國家既已實現，便要在此國家裏實現大同與太平。西漢學者頗多抱此理想而努力求其實現，不幸他們的理想失敗了。王莽變法，便是這個失敗之最後報告。

東漢以降，一切希望和安慰，都毀滅了。大羣現世的希望和安慰既毀滅，一般人便把希望和安慰轉向個人與託之將來，因此就重新走入了宗教之途，傾向出世與個人主義。這完全是當時政

治變壞了，一些正人君子沒有出路，人生前途沒有光明，所造成的傾向。

後漢書黨錮傳范滂曰：

古之循善，自求多福；今之循善，身陷大戮。

又訣其子曰：

吾欲使汝為惡，則惡不可為；使汝為善，則我不為惡。

這一番話，很可代替出當時智識份子的苦悶。這是宗教興味產生最強有力的因緣。但此時宗教思想之復活也還分著好幾個步驟。

（民國三十四年六月重慶中央週刊七卷二十一、二十二期）

由老莊思想到道教

一

東漢以後，中國有兩種宗教，卽道教與佛教。中國道教演進凡歷三度變化：

道家（莊、老自然哲學）——→神仙（方術）——→道教（符籙）

道家以莊子、老子爲代表。他們的思想，雖在先秦時代已經比較偏於個人主義，但莊子有「內聖外王」之說，老子也常有「王天下」之說，也還都講到現世大羣。但莊子到底是一個無政府主義者，他說：

人相忘於道術，魚相忘於江湖。

這是莊子理想中的個人主義與無政府主義的最高境界。現世界的人羣相處要如江海魚龍一般，自由自在，不相照顧，不相聞問。既講個人主義，自必反對現世大羣。所以反對現世大羣者，自必反對他的組織，因此必然要反政府，由此遂主張「復古」與「反歸自然」。

儒家似也主張復古，但儒家所復者是文化之古，是理想上的古；而道家所復者是歷史之古，是自然之古。這就稍微帶有了「出世」意味。因此莊、老思想遞變而成爲神仙思想。

道家哲學，從一方面說，可謂是一種自然哲學，在他裏面也含有極重要的科學意味。何以道家思想不能走上科學的路子呢？正因爲道家帶有出世意味，不肯犯手腳用氣力，因此他們的看重自然，只能成神仙，不能成科學。譬如列子「御風而行」，是想像的、出世的、享受的。近代科學發達，乘坐飛機，也是「御風而行」，但這是奮鬬的、入世的、現實的。

我們就這兩端加以比較。西洋科學一方面從「物」上得到了自由，無論做甚麼工作，都很方便；而另一方面卻從「世」上失卻自由。比如坐飛機，要飛機場，要駕駛人，要汽油，牽連極多，跳不出人世大羣之束縛。現代科學與現代社會相依爲命，沒有現代社會，也不能產生現代科

由；科學愈發達，社會愈繁複、愈擴大。在此現代極繁複、極擴大的社會中，個人自由卻不能盡量伸展，因此馭物愈進，陷世愈深。這是西方近代人的苦痛。

莊子、老子在某一方面似乎比西方人聰明。他們一面要應物、馭物，爲所欲爲，一面又要出世自由，無拘無束。此種生活享受，太想像了，不悟二者間根本矛盾。要應物、馭物，便不能不有賴於大羣。要仰賴大羣，便不得不束縛自我小己的私方便與私祈求。又要應物、馭物，又要個人自由，一舉兩得，只有「神仙」才能達此境界。因此道家哲學，雖說看重自然，卻不免變而爲修眞慕道，教人做神仙去。

二

神仙思想又如何變成道教的呢？依照道家理論，神仙無他謬巧，只在一本自然，因勢乘便，循乎天理，順乎天道。人類所以不能循理順道者，則在其有私欲。若能「去私寡欲」、「清靜無爲」，便自能因應自然。因應之極，即成神仙。這是道家哲學中應有之演變。要由此成神仙，便貴能「修鍊」心身。修鍊中最普通的方法則爲「吐納」，吐納是一種深呼吸法，由此可以卻食長

生。東漢時代魏伯陽的參同契，便是講究此道，後人稱此爲「內丹」。別有「外丹」，則是一種由「修鍊」而演進到「服食」的方法。外丹辦法，以汞（水銀）入鉛鍋加高度熱燒之，使由固體變液體，再由液體變氣，昇華再變；如是者九轉而丹成，是爲「外丹」。當時認爲外丹鍊成卽爲黃金與不死之藥。此種鍊丹術明見記載的，如漢初淮南王劉安，卽講究之。他的秘本，後來爲劉向看到，申請漢廷，許他依法製鍊，結果失敗了，劉向幾乎坐法。但此術直到唐代，還是盛行。卽由那時傳入波斯，更傳至西方，逐步演進，遂成西方近代之化學。因此我們說中國道家思想中極有許多科學成分，若要研究中國科學史，好多材料應該在道家的範圍裏去找。

但道家到底變不成科學，便因爲道家不肯費力，想享受而不奮鬪。無論內丹、外丹，修鍊均極麻煩。內丹要一番心身修養工夫，外丹九轉功成只是理想，亦無實效。因此又轉爲到深山大澤去採覓草藥。這又是另一種不死之藥，是一種更簡單的「服食」法。然而這事也非容易，一則草藥難得，一則服食須經時積年，仍極麻煩。因此再由「服食」變成「神仙接引」。如安期生遇海上神人，食以巨棗。如此則可免自己到深山大澤採覓。而且採覓來的，服食又不容易，不生速效；遇神力接引則更簡便。又如史記封禪書說龍降於鼎湖，黃帝飛之上天；此是純粹由神人接引

登仙，不如上引安期生故事，尚在「服食」與「接引」二者之間。但神人又不易遇，於是再進而變爲「勅召」。服食、接引皆藉外力，勅召則又是一種己力，惟與修鍊之藉己力者有別。修鍊之藉己力是理論的，勅召則是想像的；正如服食尚是理論的，而接引則是想像的。

道家思想，往往易從理論變入想像，又往往易從己力變入外力，只因他愛享受，不樂費力。「勅召」是一種秘術，只需畫一道符，便可呼召鬼神，使他不得不來，來了還需俯首聽命。大抵秦始皇所遇方士，似乎還是希望遇仙接引的多。待到漢武帝時，便有漸漸轉成法術勅召之趨勢。此種趨勢，愈後愈烈。東漢時代，勅召盛行，便成道教。現在的抱朴子書中尚保存了那時許多符。我們可以說勅召乃是一種強制的接引，他一面信仰外力（神），一面卻想像自己忽有一種神秘的己力（符），可以自由運用支配那外力。其實那符還是外力，只是可以容易掌握在我手裏罷了。

三

在此我們又要說到「方士」與「儒家」之關係。說文云：

儒，術士之稱。

儒家稱「術士」，與陰陽家、道家稱「方士」、「道士」，論其語義本屬一致。「方」、「術」、「道」，都是有一條路徑可以由此達彼之意。因此近代學者如夏曾佑等疑心儒家便是方士。其實這是錯了。「方士」者，如漢武帝時方士李少君有「祠灶方」，因其懂得此種「方」，故稱方士。所謂「祠灶方」者，便是祠灶的一種特別方式，由此特別方式可以招致灶君受享。此種意義本與儒家講「禮」同源。「禮」亦是祭神接鬼的一種方式。不合禮之祭則鬼神不享，這是說，不照特定方式，招不來鬼神。譬如上章所述②，私人祭上帝，上帝即不受享，此因其不合禮。儒家所講之禮，本原亦出於古代之宗教，但其流變，則成爲道家之方士。如山海經所載，便是種種祭祀降神的特定方式。通這些方式的，便是古代之所謂「巫」。「巫」才懂得儀式，才能降神呼鬼。儒、道同源，「術士」與「方士」同源，即在此處。但以後則儒家中之「禮家」與道家中之「方士」，顯然不同，那可說他們是一非二呢？

現在又要說到道家神仙思想之第一種演變。

② 編者按：「上章」指前篇東漢以下宗教思想之復活。

本來吐納引伸，只是山澤枯槁之士所爲，此種最與原始道家精神相接近。但到秦始皇、漢武帝時，神仙思想流行到帝王貴族間，便變了形與變了質。鍊黃金、採藥與去海上求仙，都需莫大工本，都不是平民社會所能行。因此先漢的神仙術，我們也可以說他是一種「貴族學」或「王官學」。但一到東漢，此風大變，神仙思想便普遍盛行到全社會。這正是又一個「王官學」變而爲「百家言」，此乃古代學術演變一大例。依此大例，可以說明許多事態。神仙思想之演變，亦其一例，不能自外。所以從前方士們只向秦始皇、漢武帝、留侯、淮南王那裏活動，後來則擴大到全社會。這種趨勢，只一讀史記封禪書與後漢書方術傳，便可明白。

封禪書是將神仙思想應用到上層帝王貴族階級，配合於齊家、治國、平天下的理論上來。他們說天子受命爲新王，便該變法維新。待到天下太平，乃行「封禪」。封禪是一種祭禮。天子祭天報告成功，上帝喜悅，便派一條龍迎接歸天。古代「黃帝登仙」便是如此。

在這裏儒家講禮的與神仙方術便糾纏難分。儒家要武帝變法更化復古，也說封禪；方士用登天做神仙來歆動武帝，也說封禪。此雖荒唐無稽，但還是要和治國、平天下的理論攪在一起，還是和春秋公羊家等經學理論配合，還是在現世大羣之理想國之建立，過渡到小我個人主義之登仙享樂。因爲那時還是大羣主義盛行時代，神仙思想也不得不曲折求合。

但到東漢，則大羣思想早已失敗，變法太平理論早已打不動人的心坎，社會人羣對朝廷帝王之尊崇心理也沒落了。那時認爲做神仙只是個人的事，是平民社會人人俱能的事，並不要先來治國、平天下，先向上帝報告，再盼他派龍來接。只如費長房見老翁賣藥，卽得仙術；騎靑竹龍，身懷一符，便可勅召百鬼。大抵東漢書方術傳中諸故事，都是神仙的「百家言」，卽是平民社會的神仙思想。封禪書是神仙的「王官學」，是貴族社會的神仙思想。神仙思想也從帝王宮廷轉移到平民社會來，那便成爲東漢以下之道教。本來古代由政治消融了宗教，現在則仍由政治中分解出宗教來。

現在再把莊、老哲學變成後世道教的節次，簡括如下表：

（神仙）　　　　　　（道教）

修鍊——→服食——→接引——→勅召（符籙）

亦卽：

淸靜無爲（自然）——→神仙（方術）——→符籙（道教）

因此「道教」只是道家哲學之退化，嚴格講，說不上是宗教。宗教必信上帝，信靈魂，講出世，講永生；道家則只講無爲、無欲。所謂無爲、無欲，並不是叫我們不要作爲，而是要人「循天理」、「順自然」，因利乘便。譬如你由大門走出，便是自然，便是無爲。你若由窗口躍出，就是反自然，也就是有爲。故曰：「無爲而無不爲。」無爲只是一種方法，一種巧妙，可以省力，不犯手腳，不做作。所以能無爲者，先須無欲。若你急欲出去，心急了，便糊塗，便由窗口跳，便傷了你身。你不心急，不急要出去，便易看出出去最方便的門路。這便是循天理、順大道。推義至盡，可以無所不爲，一如你的意志，正如由門出外一般省力。一個人果能無欲、無爲，因應自然，由化達神，那就到了超人的境界。這種一任自然的超人生活，卽爲神仙思想之濫觴。但逐步墮落，卻成道教之符籙。信仰符籙，並不是信仰鬼神上帝，也不是要出世永生。

莊、老思想，本有一些近乎「唯物論」。他們反對宗教，反對上帝及靈魂的信仰，此與歐洲中世紀以下新興的反宗教思想頗相類，而理論方面還更透徹。惟其道家是反宗教的，所以道家實際並不主張出世。

宗教家雖看輕現世，以生命爲空虛，以現世爲幻、爲暫，但他承認有靈魂與上帝，此皆與天地相終始。除卻現世，別有永生，所以叫人嚴肅認眞。

儒家雖不講靈魂及出世，但尊重大羣，所以雖是現世主義者，而同時也是一種嚴肅主義者；因大羣亦是一種永生，不能不認眞也。此雖與宗教出世不同，而叫人帶有嚴肅之態度則一。故儒家哲學是一種現世大羣的哲學，亦可稱爲現世大羣的宗教。莊、老則不講個人的未來世，又不講現世大羣，因此其心理態度不嚴肅，對於人生觀念並不認眞。他們是一種現世個人的哲學家。

儒家的現世大羣主義，是一種「淑世主義」，總想把現實社會造成理想國。莊、老的態度則有些近乎消極頹唐，不主出世，亦不主淑世，乃一種「現世主義」者。莊子逍遙遊的「遊」字，便說出此種心理與境界。莊、老只求遊戲人間，如魚之相忘於江湖。蘇東坡詩「萬人如海一身藏」，莊、老正是此般藏焉、遊焉，教人既不作爲，又不出世，只是站在旁觀立場，冷眼看人生，看社會。儒家所欲，在大羣福利。道家所欲，則爲個人自由。因此道家思想之末流，就不免演變出權謀、術數、陰險、狡詐。例如人從門口出，此是順乎自然；但若有許多人，擠在室內，都要從一門出，便會發生爭擁。內中若有一人，發一怪聲，誑他人注意窗外，而彼則儘先跑出門，達到目的，此即權謀譏詐之所由生，所謂「因利乘便」。儻無此現成利便，便不免要造一利便的環境出來。

儒家講「仁義」，而莊、老講「道德」。「道」者所由之徑，「德」是獲得。所以道家之所謂「道德」，內裏實是「功利」，就是儒家的「不道德」。道家本來常有唯物思想，重自然，重物理，又兼功利主義，似乎很可走上科學的路。其所稱「因應」，便與科學思想不謀而合。科學只是從「因應」到「駕御」，這便成「克服自然」。正爲莊、老少一段現實吃力的精神，所以到底走不上科學的路。後來變了質，成爲東漢以下之道教。他們的永生是肉體的，他們的信仰是符籙，是權力與功利。

我們根據上述，嚴格說，東漢以後，道教開始，只是個人主義抬頭，卻還不是出世思想。又不信上帝與靈魂，還說不上宗教精神。若論嚴肅的出世思想與宗教精神，還是魏晉以下事。須待佛教盛行，中國社會乃有眞眞的新宗教。

（民國三十四年六月二十二日重慶中央周刊七卷二十三、二十四期合刊）



佛教之傳入與道佛之爭

一

佛教是中國文化大流裏面很重要的一派。中國因環境關係，文化自創自造，很少與其他民族之異文化接觸。只有佛教，惟一的自外傳入，經過中國人一番調和融化，成爲此後中國文化裏一主潮。

東漢以下，中國思想界渴需宗教，已如前述。佛教乘機東來，他在中國發榮滋長，也還有其他原因。單就思想方面講，佛教所崇者是「佛」，佛是我們同類的人，不是人類以外的上帝天神；這是佛教與其他宗教不同處。中國自儒、道思想發展，本對上帝天神不再信重，尤其是莊、老，破棄天帝神道的理論極徹底。佛教東來，消極方面與莊、老思想不違背；積極方面，人性皆

善，人皆可以爲堯、舜，正如人人皆有佛性，人人皆可成佛。儒、佛歸極，亦可水乳相融。因此佛教得在中國盛行。中國雖奉佛，也不見與傳統思想有大衝突。吳大帝孫權問尙書令闞澤：「孔丘、李老，得與佛比對不？」澤曰：

> 孔君制述經典，訓奬周道，教化來葉。莊、老修身自翫，放暢山谷，縱佚其心，學歸澹泊。孔、老二教，法天制用，不敢違天。諸佛設教，天法奉行，不敢違佛。以此言之，實非比對。（廣弘明集卷一吳主敍佛道三宗）

這是當佛教初來時，中國士大夫對孔、老、佛的一種比較觀。就現在論之，孔、老法天，是法自然，非法天帝。但孔、老到底有規範，到底是一種「世法」。佛教則上天下地，惟我獨尊，竟是一種「無上我慢」，這始成其爲宗教。在當時，正需要此等宗教來刺激因厭世悲觀而痲痺的人心。

佛教入中國，大體在東漢初葉已開始。此下演進，約可分爲五期：先是「小乘佛教傳入期」，略在後漢、三國時代。次是「大乘佛學傳入期」，此約略在兩晉、南北朝時代。再次是中國人對佛學「融化創新期」，約略在隋代至唐之前半。更次是「中國佛學確立期」，約略爲唐之後半至

宋代。此下則爲「因襲期」，爲元、明、淸三代。

大概言之，第一期只是傳譯時期，第二期是傳譯而兼以硏究討論的時期；那時中國人在佛學思想界裏已漸有自覺與獨立的景象。第三期是建設期，亦可說是創造期，這時期纔開始有中國的佛學。第四期是統一期，亦可說是中國佛學之完成期，或說是佛學之革新期。最後第五期是停止不進時期。此下或可因時代之新刺激，而有新創造、新建設，則當爲中國佛學之第二個創始與完成期。

二

大抵佛教初期傳入，主要思想，只在「靈魂不滅」與「輪廻報應」。如袁宏後漢紀說佛家「以爲人死精神不滅，隨復受形。生時所行善惡，皆有報應。故所貴行善修道而不已」。范蔚宗後漢書亦謂，佛氏以爲「精靈起滅，因報相尋。若曉而昧，通人多惑」。牟子理惑論亦謂「佛道言人死當復更生」。據此諸書，可見當時人對佛教之一般概念。然若細論之，佛教之所謂「輪廻」，乃兼「六道」言，亦稱「六趣」，即「地獄、畜生、餓鬼、阿修羅、人間、天上」是也。世界眾

生有「胎、卵、濕、化」之「四生」，又有所謂「過去、未來、現在」之「三世」，其實乃無盡世，因過去、未來皆無盡也。如此則佛法之所謂輪廻，並不能以小我現世之私生命觀念為出發。故說佛教不立「靈魂」，只可說是一種不可思議之精神體而已。

但佛教一入中國，則與當時社會所正盛行之「鬼道」觀念相配合。此一觀念，自然起源甚古，在中國先秦學者間，只有墨家還持守弗失。秦、漢以下，墨學雖在上層社會逐漸失勢，但在下層社會依然流傳。此種鬼的信仰與道家「神仙不死」之說相混，始有後漢晚季之「黃巾道」。故抱朴子遐覽篇，稱述及墨子五行記。此種鬼道思想，再與小乘佛教相扶會，於是成為中國社會之「靈魂輪廻觀」。一人軀殼雖死，而靈魂依然還在，輪廻不滅，因而為善還是有善報，行惡還是有惡報，仍由你的靈魂接受。如此則范滂臨逮時的消極觀念，仍有了積極的解答，正合易經上所謂「為善必有餘慶，為惡必有餘殃」之理。此雖誤解佛義，卻於中國社會發生相當影響。

總之，人生須能兌現。儒家修身、齊家、治國、平天下的現世大羣集體福利銀行，東漢末年，早已擠兌倒閉。道家修煉服食，長生不老，消災降福的小己私儲蓄，又如一筆長期存款，兌現遙遙無期。嵇康的養生論，只成其為一種理論。葛洪、陶宏景之徒，在醫藥界上算有些貢獻。其他張角、張道陵以來之一切道術，自然更難有實效實驗。只有佛教，譬如以法幣代銀圓，他雖

永不兌現，只要你信用他，卻時時等於兌現，他可以供獻我們精神上無限的活力。人只怕內心沒有將來，佛教卻與你一無窮的將來。因此魏晉南北朝動亂衰頹的人心，全得賴佛教來支撐。所以佛教在印度是偏於消極悲觀而出世的，而一到中國來，已轉入積極樂觀與入世的道路上去了。

但雖如此說，佛教思想初來中國，到底還是偏於出世的方面多，因此他的修行方面，不免要看重個人現世生活上愛慾之克治。如最早傳譯的四十二章經，說：

> 使人愚蔽者，愛與慾也。人懷愛慾不見道。財色之人，譬如小兒貪刀刃之蜜。

此等意見，頗近莊、老清心寡欲之旨。人心愛慾之著於外者為財產，其見於內者則為貪、瞋、癡等。佛教對此諸類之克治，則以「仁慈」、「施捨」為主。仁慈對克瞋，施捨對克貪，不貪不瞋，亦便無癡。此復與老子「三寶」首尚慈、儉，又稱「既以與人己愈有」之旨相合。因此佛教初入中國，最先便容易與莊、老及道家混流。東漢宮中，在桓帝時，既以老子、浮圖合祀，（東漢書桓紀及襄楷傳。）稍後即有「老子化胡」的傳說。直到南北朝，老稱「道士」，釋稱「道人」，老、釋還是同樣以「道」為名，取其與「俗」對立。道教的一切，亦由攘竊模倣佛教而逐漸形成。因此在當時思想界首起衝突者，亦為道、佛兩家。

三

佛教初來，最先只流行在下層社會，尚未與中國上層的學術思想界發生接觸。那時僧人多屬外籍，如安世高、支婁迦讖、康僧會之類是也。中國僧人見於慧皎高僧傳的，以朱士行爲最早，已在三國魏時。此外如支孝龍，帛法祚，則已在西晉時。其他全入東晉。有人嘲笑支孝龍，說：

大晉龍興，天下為家，沙門何不全髮膚，去袈裟？

可見當時人觀念。剃度是亂世不得已，晉運一統，便該還俗。支孝龍回答：

抱一以逍遙，惟寂以致誠。無心於貴而愈貴，無心於足而愈足。

仍只是莊、老義，非佛義。支孝龍與阮瞻、庾敳結爲「八達」，依然是佛之表而道之裏。但到東晉以下，形勢全變。中國名僧輩出，而且佛義替代了莊、老義，盛行於名流貴族間。佛教思想乃始正式與中國士大夫界接觸，而且把握到一種權威的地位。

上面已說過，道教本由莊、老思想墮落而來。東漢末年，道教初起，如張角、張道陵輩，他們的勢力都先傳播在平民社會，稍後漸染到士大夫階級；也仍只有一種消災降福、長生不老的私祈求與假信仰，並沒有深的教理做後盾。只因當時思想界無出路，故而低級迷信亦得發展。東晉名士如王羲之、凝之父子，郗愔、許詢之徒，皆信「五斗米道」。所謂「五斗米道」者，仍是張角、張道陵傳統，僅有方術而無義理。義理則在莊、老，不在道教。而且他們之所謂莊、老，乃是向秀、郭象義的莊、老，亦非先秦之眞莊、老。因此當時道教在眞理上根基極薄弱，很難與佛家抗衡。

佛家在當時，如石勒時之佛圖澄，雖亦不免有方術炫人之處，但佛教到底有深妙的教理做根據，方術只是一時隨宜方便；此一層遠非道家可及。其時思想界佛義戰勝莊、老義之迹象，可從支道林講莊子的故事中推想出。世說新語文學篇載：

> 莊子逍遙篇，舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於向、郭之外。支道林在白馬寺中，將馮太常（馮懷祖思）共語，因及逍遙。支卓然標新理於二家之表，立異義於衆賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理。

這一節指出了支道林之佛義戰勝了當時向、郭之莊、老義，而爲一輩名士所不得不屈服。今按：劉孝標注：

向子期、郭子玄逍遙義曰：「夫大鵬之上九萬，尺鷃之起榆枋，小大雖差，各任其性；苟當其分，逍遙一也。然物之芸芸，同資有待，得其所待，然後逍遙耳。唯聖人與物冥而循大變，為能無待而常通，豈獨自通而已。又從有待者不失其所待，不失則同於大通矣。」

支氏逍遙論曰：「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷃。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷃以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪。物物而不物於物，則遙然不我得。玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適。此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天眞，猶飢者一飽，渴者一盈，豈忘蒸嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？」此向、郭之注所未盡。

據此知支公與向、郭雖同一詮莊，而義趣迥殊。向、郭主於「無待」，支則主於「無欲」。無待重在外，無欲則重在內。苟非無欲，則無待爲不可能。此向、郭之不如支處。且向、郭以鵬、鷃各任其性，同一逍遙；支則謂鵬、鷃各有所失，均非逍遙之致。此層尤吃緊。向、郭雖若圓通，

支義實爲卓絕。

高僧傳亦記此事云：

遁嘗在白馬寺，與劉系之等談莊子逍遙篇云：「各適性以為逍遙。」遁曰：「不然，夫桀、跖以殘害為性，若適性為得者，彼亦逍遙矣。」於是退而注逍遙篇，羣儒舊學莫不嘆服。

此一節記載極扼要明白。當時南渡名士，正以「適性」爲「逍遙」，正在不能「無欲」中勉希「無待」，皆所謂「有欲而當其所足，則快然似天眞」，皆是向、郭義，皆是假適性，各慕爲尺鷃之苟當其分而自足，豈眞有當於莊生逍遙之眞趣？毋怪一聞支公之論，莫不嘆服，嗟爲向、郭所未有。一時如王羲之、許詢、郄超（愔子）、殷浩、孫綽、謝安一大批人，皆對支公深加敬禮。尤其如王、許、郄等，本屬「天師道」，而在哲理方面到底要佩服支氏。

但以上所說，非謂當時不再講莊、老，乃是說此後始改以佛義闡莊、老，不復以向、郭義解莊、老。其時如法雅「格義」，即是用外典、佛書遞互解說。高僧傳稱：

> 慧遠少為諸生，博綜六經，尤善莊、老。後聞道安講波若經，嘆曰：「儒、道九流，皆糠粃耳。」便委命受業。嘗有客聽講，難實相義，往復移時，彌增疑昧；遠乃引莊子義為連類，於是惑者曉然。是後安公特聽慧遠不廢俗書。

此一則正可說明當時老、佛同流另一境界。當時僧人所尊言者是佛法，視儒、道如糠粃，特爲解悟流俗，時引相發，此即「格義」也。此種風氣，一時盡然，如僧肇傳稱：

> 肇志好玄微，每以莊、老為心要。嘗讀老子道德章，乃歎曰：「美則美矣，然期棲神冥累之方，猶未盡善。」後見舊維摩經，歡喜頂受，披尋翫味，乃言：「始知所歸矣。」因此出家。

此亦與慧遠同一意境。他們無疑的都從莊、老入，而以到達佛理爲究竟。今存肇論各篇，亦莫非參考莊、老說佛義，但已是佛義爲主，莊、老爲附。而且那附位的莊、老，亦已超過以前向、郭義時代的主位的莊、老了。

四

這裏還有一層須加點明。南渡以還，又漸漸有絀莊、老返孔、孟之趨勢，如孫盛著老聃非大聖論，謂老、彭之教已籠罩乎聖教之內。此卽回到王弼時代以孔子爲大聖、老子爲大賢也。盛子放，字齊莊，庾亮問：「何不慕仲尼？」答曰：「仲尼生知，非希企所及。」而孫綽作喻道論，遂謂牟尼爲大孝，「周、孔卽佛，佛卽周、孔」。此處徑以孔、佛相比附，這正指明當時看孔子地位已超過老子。這種轉變，在佛家一邊也同樣看得出。釋道安有二教論云：

或問：「老子之教，先生何為抑在儒下？」答曰云云。（廣弘明集卷八）

可見當時僧界亦復尊儒絀老。此下竺道生「一闡提亦具佛性」與「頓悟成佛」之說，便與孟子合轍。謝靈運和之，其與諸道人辨宗論（廣弘明集卷十八。）便以孔、釋兩家相擬立論。

這裏說明在中國傳統學術地位上，孔、老兩家又已相互倒轉，回復到正始時代的見解。在此以前，僧界多以老、佛參說，其運思立論偏在宇宙本原有無等問題，此可以僧肇爲代表。在此以

後，僧界多以儒、佛參說，其運思立論偏在人生修養、心性善惡等問題，此可以竺道生爲代表。肇、生先後，正是佛學思想一大轉變之界線。

相因於此而可見者，以前的道、佛之爭，現在亦要轉成儒、佛之爭。其先阮籍謂「禮法豈爲我輩設」，到後則變成「沙門不敬王者論」。此項爭議開始於庾冰輔政，以後桓玄又繼庾爭執。庾、桓皆立在名教禮法一邊，主崇「方內」，抑「方外」；主尊「世法」，抑「出世法」。要之，已是儒、釋之爭，非復道、釋之爭也。此後如顧歡道士夷夏論，雖屬辨道、佛，仍不免借重儒義。若眞談莊、老，更復何分夷、夏？今歡文多連稱「孔、老」，可見道、佛顯分軒輊，故不得不引孔增重。

其時直據道家義闢佛最有力者，則只有「神滅」一義。梁時范縝主「神滅論」，梁武帝至令臣下六十四人答之，（雜見弘明集、廣弘明集。）可見此辨之重要。但那時大乘佛法早已宏揚，靈魂不滅、輪廻果報之說，不復是佛家之根本義。因此「神滅」之理雖勝，仍無礙於佛法之廣被。

以上只是說明了佛法到中國來，雖則適逢亂世，故爾獲得社會一輩人之信奉，但其後之逐步發展，則因佛教自身本有甚深妙趣；若專靠外面機緣湊合，內無本因，則眾雌無雄，到底不得勝果。又見當時佛學思想界之轉變，處處與中國固有學術方面之變化發生緊密聯繫。若中國自身學

術界生氣斷絕，則亦接受不上佛法也。

（民國三十四年七月二十日重慶中央周刊七卷二十八期）



大乘佛法與竺道生

天地永遠是以「這、這、這」之公式，刻刻遷流變滅。若以莊、老用字易之，則當爲「然」。再以佛法語易之，則謂之「如」。超出世界，即回歸天地。明白眞如，即顯示佛性。開示眾生悉有佛性，一切皆得成佛，乃爲大乘之終致。但佛義與莊子、儒家各有異同。佛學中國化，要歸功於竺道生，他儼然成爲佛門中的孟子。

大乘佛法在印度較爲後起，其來中國亦在小乘後。寄歸傳說：

所云大乘，無過二種：一則中觀，二乃瑜伽。中觀則俗有眞空，體虛如幻；瑜伽則外無內有，事皆唯識。

此爲三論與法相之二家。三論祖馬鳴、龍樹，自鳩摩羅什盡譯三論（中論、十二門論、百論），此派遂

來東土。羅什弟子千人，道融、僧叡、僧肇、道生稱「關中四聖」。其後至隋代嘉祥大師吉藏，三論宗始大成。法相在印度稱瑜伽宗，祖無著、世親，唐玄奘入印受此於戒賢，其弟子慈恩（窺基）大成之，始有法相宗、慈恩宗之名。而龍樹一派又稱法性宗。法相又稱有宗，法性則稱空宗。（小乘亦有空、有二宗。俱舍爲小乘有宗，成實爲小乘空宗。）此兩宗在中國之流行，大體法性宗較先，法相宗較後。其傳播方面，法性亦較法相更爲廣大。天台（隋智顗大師立。）、華嚴（始唐杜順，三祖爲賢首，又稱賢首宗。）、禪（解後。）③、淨土（始自晉時之慧遠。）四宗，所謂台、賢、禪、淨，皆爲中國僧人自創之宗派，今稱中國佛學。亦皆與法性宗關係較密，與法相宗關係較疏。法相一宗，直至明季始頗盛，最近又爲國內學佛者所注意。

一

今當略述佛法大乘教義，則試先一論人類在整個宇宙間之地位。宇宙可分爲兩部分：一爲天地，指其自然部分言；一爲世界，指其人造部分言。此兩部分相包相融，本難割截。今以權宜分

③ 編者按：參下篇佛學之中國化。

說。天地間一切現象，譬如恆轉之瀑流，刻刻變滅，遷流不住；不論有生、無生，有情、無情，莫不如是。人類亦爲天地間一物，自亦不能例外。惟人類一面隨順自然，一面又能克制自然，把來調排整頓一番，以便利人類之生活，因此在自然天地之內別有了一個人類自造的世界。

人類自造世界，端賴二事：一曰手，二曰口。人手可以製造器具，自遠古石器以至最近各種科學機械，皆由人類兩手造出。不僅人類切身日常服用飲食衣服之類，全由人類自己製造；即放眼一看，山河田野，道路樹林，飛禽走獸，風景物象，人類認爲自然天地者，實際大半都已是人造世界的分數多了。我們不妨設想，在人類未能直立使用兩手以前，那時宇宙洪荒，該是如何景色？可知目前所謂自然天地者，早已不是自然天地，而已是人造的世界了。我們暫可稱此爲「器」世界。此依佛書言，約略相似於「五明」中之「工巧明」，近世則統稱此爲「物質文明」。

又其一則是人類之口，由口創造語言，再由語言創造文字，由有語言、文字遂生一切認識、記憶與思想。凡人類內心活動，都由語言、文字啟發，亦都受語言、文字之節制。由此造成人類內部的世界，我們暫稱之爲「心」世界，以與人類外部的世界即「器」世界相對立。其實人類內部世界，亦非天地自然，而由人類所自創，即由人類之語言、文字所製造。

我們不妨再設想，儻使人類無文字乃至無語言，試問人類如何來運用思想、記憶，甚至當前

之認識？當知認識、記憶、思想全以語言、文字爲本，無文字，無語言，人心即根本變質。一面則渾渾噩噩，返於太古；一面則空靈超脫，如柏格森之所謂「直覺」，那時當與其他生物不相異。嚴格言之，即無今日人類之所謂「內心」。人類無內心，則不僅沒有精神界，乃至天地自然亦將全部變相。今日人類所認爲天地自然者，其實都經人心認識、記憶與思想作用之調排整頓，早已是人造的世界，而非自然的天地了。此在「五明」中，約略相當於所謂「聲明」。由「聲明」而有「因明」與「內明」，在今人則統稱之爲「精神文明」。

二

自然天地與人世界有一極不相同之點：自然天地是無所用心的，是無常不住、刻刻遷流變滅的；但人世界則經過人類的匠心，偏要將此無常不住的天地，改成恆常堅久的世界。就物質一邊論，如城郭村邑、屋宇園林種種建造，較之個人生命已遙爲經久。再就精神一邊論，更其如是。一切語言、文字皆有極悠久的歷史，人類一切組織，如國族家黨、社會禮樂，皆須由語言、文字肇端，亦皆遙爲經久，遂使人類短促生命得有較長之綿歷。此在近人則謂之曰人類之「文化」。

惟有一事須注意者，即人世界到底跳不出自然天地之外。人世界雖想克服自然天地，到底仍在自然天地的圈子裏，受自然天地種種律令之支配。人類一面憑藉手與口創造世界，一面仍是天地自然之一物，仍是在無常不住、刻刻遷流變滅的天地中過生活。

我們試據此來看佛家態度。佛家無論大乘、小乘，對天地部分皆極端重視；此層在根本精神上頗與莊老道家相似。佛家對人世界中的物質部分，即器世界，似無甚大興趣，不甚理會；此層亦與道家相近。大乘佛教之用力所在，似乎在就人世界之精神部分，即人類內心部分，求把人類自創自造之世界打破，讓其重新投入天地中去，莫把世界來隔閡了天地。而他的主要工夫，便著重在語言、文字上起手，正爲語言、文字是人類內心精神生活方面之主要泉源或根本窟宅。

讓我們舉一淺近實例。譬如說「白」，在天地中有白雪、白羽、白馬、白玉，種種白色其實色各不同，但人類則逕呼之曰「白」。此是人類口中自造的一語言，由此語言把人類的認識、記憶與思想調排起系統，整頓成格局，於是遂若天地間眞有一種白色。其實人類認識中之白色是人世界事，與天地無涉。仔細說來，不僅白雪之白與白玉、白羽、白馬之白不同，即白雪之白經陽光照射，亦復無常不住，刻刻遷流變滅。此一刹那之雪，已非前一刹那之雪；而此一刹那之白，亦決非前一刹那之白；後一刹那亦復如是。如此分析，則天地間根本無雪，亦無白，雪之與白皆

係人類口中方便造名，用來調排整頓人之認識與記憶；不過此一剎那當前所見，與前一剎那乃至後一剎那大體相似，遂略異從同，呼曰「白雪」。在人世界言，儼若確有此雪，而此雪又確具此白；在天地界言，則本無言說，不可思議，一涉名言，皆違實際。肇論曰：

名無得物之功，物無當名之實。

中論疏：

大乘實相，言亡慮絕。

三論玄義亦云：

諸法實相，言亡慮絕。

皆指此言。

若不得已必用人世界創造之名字來指呼萬物，最妥當莫如徑稱曰「這」。此一剎那，前一剎那，後一剎那，乃至無窮剎那，所見、所聞、所觸、所知，一切境界，一切現象，皆可以「這」

呼之。雪亦一「這」也，白亦一「這」也，萬法平等，皆是一「這」。天地永遠以「這、這、這、這」之公式刻刻遷流，刻刻變滅。若以莊老用字易之，則當爲「然」。莊子曰：

> 萬物盡然，而以是相蘊。

萬物永遠是一「然」，亦永遠是一「是」，即永遠是一「這」。再以佛家語易之，則謂之「如」。維摩經曰：

> 如者，不二不異。

智度論曰：

> 諸法如有二種：一者各各相，二者實相。

當知「各各相」即是「實相」，亦即是「不二不異」。萬法平等，永是一「如」，故又稱「如如」。大乘義章曰：

諸法體同，故名為如。隨法辨如，如義非一，彼此皆如，故曰如如。

而佛則號「如來」，成實論：

乘如實道，來成正覺，故曰如來。

轉法輪論曰：

涅槃名如，知解名來，正覺涅槃，故名如來。

「如來」亦稱「如去」，乘如而來，乘如而去，其實則無來去，只是「如如不動」。所謂如如不動者，便是上引莊子「萬物盡然，而以是相蘊」之義。趁俗言之，則為「這、這、這、這」。天地一「這」也，當下即是，眼前具足，不可名言，不可思議；若不得已而名言思議之，則莫如曰「這、這、這」，始符實際。若人能以此如如智，契此如如境，則有生無生，有情無情，萬物畢竟一「如」，更無分別。一「如」即是一「空」，故止觀二曰：

如，空之異名耳。

般若、中論之破相，大義如是。蓋所破只是名相。名相執者，莫大於「我」，破相必達於「無我」。無我者，佛教之通法。中論云：

諸佛或說我，或說於無我。諸法實相中，無我無非我。
諸法實相者，心行言語斷。無生亦無滅，寂滅如涅槃。
一切實非實，亦實亦非實。非實非非實，是名諸佛法。
自知不隨他，寂滅無戲論。無異無分別，是則名實相。

青木釋曰：

佛說諸法實相，實相中無語言道，滅諸心行。心以取相緣生，以先世業果報故有，不能實見諸法，是故說心行滅。

其實「心行」正靠「語言道」，若語言道斷，則心行處自滅。語言道只是人世界事，自然天地中無語言。世界與天地不相應，語言與實相不相應，故說實相中無語言道。故般若、中論掃相之後，乃見實相。此實相一面恆轉如瀑流，一面卻如如不動，永遠是一個「這」，永遠是一個「這

是這」；此謂「實相」，亦即「寂滅相」，亦即「涅槃境界」也。故般若之掃相，正可通於涅槃之顯性。印度大乘佛學來中國，其先是般若盛行。釋道安時代，學般若者最多，安公尤所著力。及羅什、僧肇繼起，般若之學如日中天。此後恰值涅槃大經自北涼譯出，一時佛學界又轉入佛性之研究，因佛性學說爲涅槃經之中心也。當知如此有、空兩邊正是相成，並非相毀。

其次再說唯識有宗。其思路從入雖與空宗略有不同，其實意見方法，也無大異。彼宗謂「萬法唯識」。唯識者，謂有八種識：眼、耳、鼻、舌、身、意爲前六識；「末那」爲第七識，此爲一種恆審思量之識；「阿賴耶」爲第八識，爲含藏義，別名曰「心」。唯識論：

> 由種種法薰習種子所積集故。

唯識述記：

> 心即積集義，集起義。以能集生多種子故，說此識以為心。

當知「言語道斷」、「心行處滅」是佛學兩大法門，仁王經曰：

心行處滅，言語道斷，同眞際，等法性。

故第八識亦即是「現識」，現識者，這這、然然、如如，此即「言語道斷，心行處滅」矣。可見般若、唯識，根本歸宿仍自一致。

三

現在讓我們再回到上述的天地與世界之辨上來。人類雖在外物及其內心各各自創一世界，但人類自身依然還是天地中之一物。小乘佛學雖有出世傾向，但他亦只求超出世界，並不求超出天地；靈魂果報、三界輪迴，依然在天地之內，並非超天地以外另有此一種無何有之鄉。自大乘空宗之說與，靈魂果報亦只是人心一種虛相，由語言、文字所引起，所以是人世界裏一種迷惑顚倒，與天地實際不相應。般若、三論之學，既將人心種種虛相一掃而空，則人世界早已失其存在，世界早已回復融化在天地中，不求出世而已出世。實際則是無世可出，因一切世界盡是名相虛幻。相空則世界空，但並非天地空，此謂「眞空」；若並認天地空，則又成了「頑空」也。抑

且造此空相者，由人心；破此空相者，亦人心。人心能感，亦能覺，故世界虛幻到底由天地眞實中來，只在人心迷悟之間。故眞空而妙有，破相即顯性。涅槃經云：

一切眾生悉有佛性，如來常住無有變易。

此即在天地分，不在世界分也。故超出世界，即回歸天地；明白眞如，即顯示佛性。此後華嚴判教，謂深密經、唯識論等，只分別五性，建立依他之萬法；般若經、三論等，僅說諸法皆空，顯無所謂平等；此僅得爲大乘之始教。必俟開示眾生悉有佛性，一切皆得成佛者，乃爲大乘之終教。此見東土自般若盛行之後，繼之以涅槃佛性之研究，實爲一極自然之步驟。而心、佛、眾生三無差別，到底是佛法大乘最高理論說；空、說有，破相、顯性，只不過所從言之有異。總之是要言斷心滅，則爲二宗之所同。只要名相全遣，則思量了別自無所施，如是乃見自性淸淨心。「有」之與「空」，就實言之，只是一相，亦只是一心。故涅槃經說「常樂我淨」之凡夫四例云：

時諸比丘即白佛言：「世尊！我等不但修無我想，亦更修習其餘諸想，所謂苦想、無常

想、無我想。世尊，譬如醉人，其心眩亂，視諸山川、城郭、宮殿，日月、星辰，皆悉迴轉。……」爾時佛告諸比丘言：「諦聽……。汝向所引醉人譬者，但知文字，未達其義。何等為義？如彼醉人，見上日月，實非迴轉，生迴轉想。眾生亦爾，為諸煩惱無明所覆，生顛倒心。我計無我，常計無常，淨計不淨，樂計為苦，以為煩惱之所覆故。雖生此想，不達其義，如彼醉人，於非轉處而生轉想。我者即是佛義，常即是法身義，樂即是涅槃義，淨即是法義。……若欲遠離四顛倒，應知如是常樂我淨。」（大涅槃經哀嘆品）

故凡夫於生死之無常、無樂、無我、無淨，而執爲常、樂、我、淨；又於涅槃眞界之常、樂、我、淨而執爲無常、無樂、無我、無淨。其實常即無常，樂即無樂，我即無我，淨即無淨，生死即涅槃，是一非二。法華經曰：

種種譬喻，廣演言教。

言教只是隨宜方便，只是「世法」，當知最後必歸言斷心滅，乃爲「正法」，乃爲圓足。大乘佛教之理論，概括言之，似乎如是。

四

我們根據上述，可見佛教對人類文化，即一切器世界、心世界之演進，都抱一種悲觀與消極的態度，跡近一種取消主義，至少亦是一種隨順主義。依照佛教理論，從另一方面看，亦可十分積極，用大無畏精神，勇猛精進；但佛教本義，他究竟偏在超世精神上。這一點實與吾國莊、老思想根本相近，無怪魏晉南北朝的學者以及一輩佛教徒，都要拿莊、老玄學來與佛理相比傅。我們若將此種態度與歐洲方面的思想同看，則恰成一兩極端之對比。歐洲思想不僅在器世界方面積極創造，即在心世界方面亦復如是。他們對言語、文字頗盡執著之能事，一名必爲規定一義；又創立種種論法，他們的思想意見，即由此推演引伸。這是他們的哲學，亦即是他們的心世界。他們似乎想把人世界來整個改造自然天地。但這事到底不可能。若世界與天地隔閡得遠了，還是時時有毛病。邏輯只能規定世界，並不能規定天地。太信邏輯，必然要忽略天地。道、佛兩家，則主於取消人世界，回復到天地大自然中去。因此歐洲人要超天地，而道、佛兩家則要超世界。

佛法中的有、空二派，頗有些像莊子與惠施的「道」、「名」之辨。惠施「歷物」，想把名

相異同來證成「萬物一體」。莊子取笑他，說他只能服人之口，不能服人之心。莊子則在遮遣名相上來證成「萬物一體」。遮遣名相則顯露實體，此實體便是「道」。故莊子極近佛義。而惠施則爲皮外之見，遠不能與唯識有宗相提並論。

唯莊子與佛義亦有不同處。人類一面雖自創世界，一面還是天地中一物。莊子太把天地看得重了，因此他有萬物一體的大全而未免有些忽略小我。他只注重天地，沒注重天地中的人。佛法則在此點上頗與莊異。他毋寧是看重小我更勝過其看大全。因此佛法頗不講萬物一體，但對小我卻有至高地位。因此佛教常注重到人格人性上，涅槃經的中心問題便是佛性問題。「涅槃」二字，一面是天地境界，一面又是人格精神。這一點乃佛義與莊子相異處。莊子惟其忽略了小我之人格，故他只成爲一種哲理；佛義惟其看重小我人格，故遂形成爲一種宗教。在此點上，佛法卻與儒家接近。儒家亦看重小我人格，惟儒家不如佛法之太看輕世界，亦不如歐洲人太信仰世界。儒家常想把人世界融和在天地大自然中，但並不是還歸自然，亦不是戰勝自然。此是儒家之中道。

關於文化觀點，儒家比較與歐洲人接近，而與道、佛兩家疏遠。但儒家只主張「天人合一」的文化演進，不主張「以人制天」的文化演進。其對心世界，也時時要感到無可言說與不可思議處。此則爲儒、道、佛三家之所同，同樣不執著名相，同成其爲東方哲學，以與歐洲哲學異。

五

現在特別的要提到竺道生。他是講涅槃經的，在他的思想與態度上，漸漸透露出儒、佛相關之痕迹來。

出三藏記集有一段說：

六卷泥洹（卽涅槃之異譯。）先至京都，（竺道）生剖析佛性，洞入幽微，乃說一闡提人皆得成佛。於時大涅槃經未至此土，孤明先發，獨見迕衆，於是舊學僧黨以為背經邪說，譏忿滋甚，遂顯於大衆，擯而遣之。生於四衆之中，正容誓曰：「若我所說反於經義，請於現身卽表癘疾。若與實相不相違背者，願捨壽之時據師子座。」言竟，拂衣而遊。星行命舟，以元嘉七年投迹廬岳，銷影巖阿，怡然自得。山中僧衆咸共敬服。俄而大涅槃經至於京師，果稱闡提皆有佛性，與前所說合若符契。生旣獲斯經，尋卽連講，以宋元嘉十一年冬十一月庚子，於廬山精舍昇於法座。

今按：「一闡提人皆得成佛」，此猶孟子「人皆可以爲堯、舜」。此義在儒家早極平常，乃當時僧界竟如此掀起大波，迫逐生公，幾成教禍，此何以故？正緣佛教最先本是宗教，教主與信徒地位不得平等；後來大乘佛學逐漸走上哲學思辨的傾向，宗教意味逐漸解淡，教育意味逐漸加濃，則一闡提人皆得成佛，亦並不奇怪。此是大乘佛法之進步勝妙所在。在中國，生公是最先把握到這一點，遂爲當時的宗教信徒、舊學僧黨所驚詫而受擯斥。

生公又唱說善不受報、頓悟成佛之義。既主無我，自不再認有靈魂之輪迴；既無輪迴，自無果報；佛性人人皆有，即見性皆可成佛，自可頓悟。此以理言，自極平暢。如此則成佛工夫只在自己心性上。生公說：

見解名悟，聞解名信。

現在是重在「見」，不重在「聞」；重在「我」與「內」，不重在「他」與「外」了。此一轉變，在佛教進展上，有絕大關係。謝靈運所謂「教」、「理」之辨，（詳引在前。）④正指此。自

④ 編者按：見前中國學術思想史之分期。

此以往，不再是信奉「教」，乃是明悟「理」了。中國僧衆自此始有勇氣與高興來創造他們自以爲是的新佛教。從此中國人始有獨立的佛學思想。佛學中國化了，成爲中國佛學，成爲中國文化重要的一支流。禪宗是最足代表的一派。竺道生儼然成爲佛門中之孟子，慧能、神會成爲佛門中之陸象山與王陽明。在儒門有孟子、陸、王並不希罕，在佛教中有竺道生、慧能與神會，似乎是更可稱揚的。

（民國三十四年七月二十七日重慶中央週刊七卷二十九期）

佛教之中國化

一

台、賢、禪、淨四大宗派，是經過中國化的佛學。其中以禪宗爲中心臺柱，天台唱於前，華嚴和於後。及其既衰，則以淨土爲尾閭，爲歸宿。大抵佛學之中國化，正相當於隋唐時代，中國統一盛運再臨，社會精力瀰滿，生氣蓬勃；佛學界亦在此環境下轉變，人人想自創法門，自開宗風。當時只有一位玄奘法師，發心西行求法，還國盡瘁譯事，畢生繙經七十餘部，一千三百多卷，宏揚法相，高德崇範，但亦抵不住當時佛學界那種自創自闢的風氣。這已是佛學中國化的時代了。

自東漢、三國之際，迄於南北朝，中、印僧人努力繙經，數量龐大可觀。中國一向是一個單

元文化的國家，在長期政治一統、社會調融的環境下，學術思想亦趨向調融統一；這是與印度及歐洲至要不同之點。此一時期，雖則政府分裂，社會崩離，但文化空氣依然未失舊貫。當時南北僧人，此來彼往，絕無地域隔閡。現在面臨著繙來的大、小乘各宗各派繁複經典，在中國僧人的腦海裏，感覺有把它調和融整使歸一統之需要。這是中國僧人依照中國文化舊傳統，對於印度佛學教義之一種新要求。此種要求，乃發生於中國人之內心，為配合中國文化環境而需要；則此種績業，自然也只有待中國僧人之自己努力。所謂「中國佛學」之內部動機，主要者在此。

抑且中國人常有一種「歷史癖」，此亦與中國文化之傳統悠久有關，而印度人對此適亦所缺。大乘佛法究竟起於何時？佛法內部各種異論，究竟誰先誰後？在印度並不感此問題之困擾，在中國僧人之腦海裏，一面要將各宗各派調和融通，一面又要把歷史的線索應用上，把其貫串成一個頭緒。此兩層工夫，正是互足互成。「歷史貫串」與「調和一統」，這是中國文化之兩特性，用在佛法教義上，便成中國之新佛學。

因此當時僧人，都想化繁就簡，在汗牛充棟、浩如烟海的佛教經典裏，抽出一部或兩部做綱宗，用此會通佛學之一切部門，一切宗派，一切教理，都用此一兩部綱宗經典為歸極。如天台宗則以法華經為中心，而副之以涅槃。華嚴宗則以華嚴經為根據。禪宗則先以楞伽經，後以金剛經

爲傳心法要。此卽王弼注易所謂「統之有宗，會之有元」（易略例），亦卽荀子之所謂「以淺持博」，孟子之所謂「由博反約」，亦卽孔子之所謂「一以貫之」，此本是中國文化之傳統精神。

故中國佛學之特點，第一卽是佛學之「調整化」與「統一化」。亦可說只是佛學之「簡淨化」。其相尋而起的則爲天台、華嚴各宗之「判教」，把佛學內部種種異說，用歷史線索貫串而階層化之，認爲是一種自然而且當然合理之演進。此卽中國傳統文化「天人合一觀」之又一面的應用。若簡淨化而臻其極，則「萬法本於一心」，此卽王弼注易所謂「得象忘言，得意忘象」，孟子所謂「萬物皆備於我」。禪宗「不立文字，直指本心」，卽由此起。此在以後宋學，程、朱卽猶天台、華嚴，專用一部兩部書如大學、西銘之類，統括儒家全部義。他們的「一以貫之」是重在「貫」上。陸、王則猶禪宗，簡之又簡，淨之又淨，一句話、一個字奉爲宗旨。他們的「一以貫之」是重在「一」上。此乃所以爲中國佛學之第一點。

二

「戒」、「定」、「慧」爲佛法三學，「非戒無以生定，非定無以生慧。三法相資，一不可

缺」。（三藏法數語。）但佛法初入中國，卽與道家合流；道家以放任縱浪爲主，對「戒律」自不注意，因此初期佛學，亦頗傾於道術而戒律不嚴；此後佛學在中國，戒律一門，亦比較上最不發達。至於「禪定」，本爲佛教中之重要部門，其來中國，最先卽與道家「治氣養性」之說訢合，其後又與儒家「明德正心」之學交流，因之禪法最爲中國僧人所崇尚。中國佛學之所重正在禪。至於「智慧」，像佛法大乘經典中的理論，並非不爲中國思想界所歡迎，但中國人在此方面之發展，則頗又與印度異趣。這裏面有一些關於語言文字方面的問題。關涉語言方面的，稍嫌微妙難說。關涉文字方面的，則闡述較易。

印、歐文字與語言之間隔近，中國文字與語言之間隔遠。思想本屬一種無聲的語言，因此西方文字乃爲思想之直接代替，而中國文字則成爲思想之間接記錄。西方人（印、歐皆然）心中想，手中寫，同時並進，如抽繭絲，愈引愈長；寫的便是想的，並且以寫爲想，卽謂不僅以寫記錄思，並且以寫代替思，一面寫，卽繼續一面想，想與寫只是一個頭緒。中國則往往心下先想了一節一段，再凝鍊成文字寫出。然後再想一節，再寫一節。如剝筍皮，剝了一層再一層，愈剝愈進，卻不能一氣剝。想與寫更番休歇，不是一個頭緒。

再說一個譬喻：西方人構思行文如演算草，中國人則以構思行文爲記帳。因此印、歐文字是

「外抽」的，而中國文字則是「內涵」的。同樣的「遮遣名相」，龍樹中論五百偈，從一個頭緒抽引出來，如何的委悉詳備；在莊子齊物論裏，卻只幾句話概括說過，思想的過程與痕迹被省略了，只存了思想之終極到達點與到達終極的概括指示，其間曲折則有待於讀者之自己體會。故曰：

以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。

老子亦說：

名可名，非常名。名之旣有，亦將知止。

這與中論「遮遣名相」是一種理論，卻是兩種說法；是一個境界，卻是兩個氣味。所以中國人更喜歡「得魚忘筌，得兎忘蹄」的譬喩。中國人的內心是魚、兎，文字是筌、蹄，相隔較遠。印、歐人不然，如一條絲，一半在繭，一半在手。因此「遮遣名相」，中國人最優爲之，但卻於「遮遣名相」之具體表現上反而無成績。歐洲人之「邏輯」，印度人之「因明」，無論其爲執著與撇脫，同樣的有成績，中國名家之學則早告衰亡了。

因此般若、三論「掃相」之學，中國人能瞭解，能接受，卻不在此上頭發揮敷衍，一轉手便走到涅槃「顯實」一邊去。中國人很容易由語言文字一滑便滑進心性實際。若論神祕，中國較印度人更神秘；若論深沉，中國人較印度人更深沉；但寫出則平實坦白，似乎無神秘深沉可言。因此常學中國派的思想與文字，看西方的，印、歐俱然，總覺辭費。讀者早已透過下一句，寫者還是徘徊在上一句。若常學西方派的思想與文字，來看中國的，便覺跳躍突兀，無層次，無條理，不知其所以然。因此中國人繙譯佛經與中國人闡揚佛義，其間自必不同。曲折深渺，紆徐纖悉，皆爲中國所短。中國人是默而識之，因此「分析」與「演繹」非其長。苟非思、寫一氣並進，斷不能分析過細，演繹過遠。因此三論宗與法相宗，皆不能成爲中國佛學之主幹。

天台、華嚴雖同以龍樹爲宗，但他們實際並不近三論，只取三論之終極義，不學三論般演算草。他們雖亦都歸宿到心性實際，華嚴雖更與法相爲近，但他們都不能效習法相，做深密的分析。因此天台、華嚴，雖在有幾方面還脫不掉印度佛教分析、演繹之繁瑣外形，但此只是一格套，早已貌似神非。到禪宗則直湊單微，索性將此格套痛快擺脫。不能說他們三宗所講不是佛理，只是中國人講佛經，自然不像印度人般講。

再深一層說，正爲中國的文字，只是思想之記錄，而中國人之思想常是「默而識之」的，故

常與生活打成一片，從生活之實經驗裏心通默識，待其成熟，再把文字表達。因此中國文字所表達者，常是思想之結論。只是一種觀念，而此種觀念則從實生活經驗裏積久醞釀而始成熟，故亦較深、較穩。中國文字是思想之記錄，而中國思想則是生活經驗之結晶。西方人的思想，往往有時是語言文字上的演算草。他們把捉到一觀念，便用文字發展完成之。文字領導思想，思想再領導經驗。以觀念投入實際，非從實際醞釀出觀念。因此西方人所表現的往往是一番理論，而理論前面的觀念，卻未必深入生活之內裏。

中國人的觀念，正爲由實經驗出，故雖落理論單薄，而比較易與客觀融洽，故其思想常呈現爲調和而得經久。西方人理論極細密，反而易啟爭執，易生搖動。佛學在根本精神上，還是與中國思想近，與歐洲哲學遠。最先佛經的結集，亦是在佛陀滅後開始。但印度佛學與中國思想大體上仍有上述之分別。印度佛學還是偏勝於「理論」，而中國佛學則偏勝於「觀念」。

因於上述理由，故中國人常要看輕文字言辨而看重心性修養。天台雖從三論宗出，但天台以涅槃輔法華，其最大貢獻，還在其「止觀」禪法。若以天台爲佛門儒家，則華嚴爲佛門道家。天台重在「止」，華嚴重在「觀」，同樣偏重在心性門。至於禪宗，更不用說。總之，大乘佛學如三論、法相，到底「言辨」氣味深；中國台、賢、禪三宗，則「修習」意味重。

三

我們試再各就其偏重分別言之，則小乘佛法偏重在「宗教」，大乘偏重在「哲理」，中國佛學則偏重在「心性修養」與「自我教育」。佛法自包融此三方面，但不能不各有所偏。當時台、賢、禪三宗，雖在細節上儘可有異同，但他們莫不主張「卽身成佛」義，此卽可證成我說。所以我們研究中國佛學，應該注意其心性修養，卽其所論心性修養之實際方法與其最高理論。由此便可直接將來之宋學。天台傳統，由惠文（北齊時）以「心觀」口授南岳。（佛祖統紀。）南岳後命學士江陵智顗代講金經，至「一心具萬行處」，顗有疑焉，惠思爲釋曰：

> 汝向所疑，此乃大品次第意耳，未是法華圓頓旨也。吾昔夏中，苦節思此，後夜一念頓發諸法。吾旣身證，不勞致疑。（續高僧傳）

此處所謂「心觀」，所謂「一心具萬行」，所謂「圓頓」，所謂「一念頓發諸法」，要知此卽中國佛學之精髓，將來禪宗所唱到底不外於此。思想瀰天撒種，只要土壤相宜，無不生根茁芽，學

者幸勿爲宗派觀念所拘。

在慧能時，天台禪學正極盛行，弘忍、慧能之徒，斷無不聞不知之理。「舜之在深山，與木石居，與鹿豕游，及其聞一善言，見一善行，沛然若決江河，莫之能禦。」思想傳種正如此。禪宗初期歷史，多有不可信，慧能所講，豈眞直從達摩代代相傳？與其說慧能受達摩影響，尙不如說慧能受天台智顗一派之啓發。惟思想之變，雖「頓」亦「漸」。天台宗只是中國佛學之開先，其間還保留極多印度佛學之面相，不脫義疏派學究氣。非到慧能一不識字人，同樣直指心性，依然不能徹底掃蕩。現在略舉慧能的幾句話來做中國佛學思想之總代表。

慧能是達摩以下禪宗的第六代祖師。（達摩—僧可—僧璨—道信—弘忍—慧能。）其實是正統禪宗（南宗頓教）的開創者。他是一不識字的行者，他所宣揚的佛法，正是當時流行在社會上的中國佛學界的一般理論，而爲他所把捉而簡淨化了，自然也是經他的最高智慧而明確與精深化了。他的教旨，保留在他的僧徒代他記錄的壇經裏。這也是將來宋學家「語錄」之先聲，亦可說是孔門論語之佛學化。慧能說：

自性迷，佛卽衆生；自性悟，衆生卽佛。

不悟，卽佛是衆生；一念若悟，卽衆生是佛。

但識衆生，卽能見佛；若不識衆生，覓佛萬刼不得見也。

此自是竺道生所特提「一闡提具佛性」以來應有之含義。惟所重者尙不在「衆生皆可成佛」，而在「離卻衆生無佛可覓」。這並不是提高衆生到佛地位，而是平抑佛到衆生地位。應知如此思想，不得不認爲是宗教界裏一絕大革命。慧能又說：

自心自性眞佛。

離卻衆生無佛可覓，離卻心性亦無衆生可覓。離卻自心自性，亦無心性可覓。此皆一意相生。正因一闡提亦有佛性，故此一闡提之自心自性卽爲眞佛也。故曰：

一切萬法，盡在自身心中，何不從於自心頓現眞如本性？

又曰：

各自觀心，令自本性頓現。

此卽所謂「見性成佛」義。今當問：自心眞如本性之眞實面相、眞實體段爲如何乎？慧能曰：

般若常在，不離自性。悟此法者，卽是無念。

此處特提「無念」二字，作爲自心眞如本性之眞體段、眞面相。惟人心實無無念時，此所謂無念，實是「不著」。慧能又說：

見一切法，不著一切法。遍一切處，不著一切處。常淨自性。

當知此「不著一切法」、「不著一切處」，卽是無念眞境界。所謂「不著」者，再分言之，則爲「不取不捨」。慧能曰：

於一切法不取不捨，卽見性成佛。

「不取不捨」卽是「不著」，亦卽是「無住」，不著、無住卽無相可得。在外爲無相，斯在內爲無念。故慧能曰：

無念為宗，無相為體，無住為本。何名無相？於相而離相。無念者，於念而不念。無住者，為人本性念念不住，前念、今念、後念，念念相續，無有斷絕。若一念斷絕，法身卽是離色身。念念時中，於一切法上無住。一念若住，念念卽住，名繫縛。於一切法上念念不住，卽無縛也。

此幾句話，是慧能佛法之最明白處，亦是其最緊要處。今本壇經行由品，慧能夜間聽五祖說金剛經至「無所住而生其心」，慧能言下大悟。（敦煌古本壇經只說為說金剛經，不點出「無所住而生其心」語。）此所謂「無相、無念、無住」，卽是「無所住而生其心」也。大智度論八念，謂：

佛在林下坐入禪定，時大雨雷電霹靂。或問：「聞否？」佛曰：「不聞也。」或言：「佛時睡耶？」佛言：「不睡。」曰：「入無心想定耶？」曰：「我有心想，但入定耳。有心想在禪定，如是大聲覺而不聞。」

今按：「覺而不聞」卽是「無相、無念、無住」境界，卽是「無所住而生其心」也。只佛是在入定時有，今求在一切時有，卽求一切時定，不止坐定。慧能又說：

但行眞心，於一切法上無有執著，名一行三昧。迷人著法相，執一行三昧，眞心坐不動，除妄不起心，卽是一行三昧。若如是，此法同無情，卻是障道因緣。道順通流，何以卻滯？心不住在卽通流，住卽被縛。若坐不動是維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中。

可見慧能只主張「心無執著」，並不主張「無情」與「不動」。因此慧能亦連帶反對靜坐，連帶反對當時佛界盛行之坐禪。他說：

此法門中，一切無礙，外於一切境界上念不起為坐，見本性不亂為禪。

又曰：

外離相為禪，內不亂為定。

慧能又自說之云：

外若著相，內心卽亂。外若離相，心卽不亂。本性自淨自定，只為見境思境卽亂。若見諸境心不亂者，是眞定也。

可知此處所謂「離相」，即是「不著相」。不著相者，只是如如然然，這這爾爾；此謂於六塵中無染無雜，此即自性清淨。可見慧能思想，到底也還是般若、涅槃以來之大宗正派。雖說是極端革命，也還是極端傳統。今按天台六妙法門有云：

行者當觀心時，雖不得心，及諸法，而能了了分別一切諸法。雖分別一切法，不著一切法；成就一切法，不染一切法。以自性清淨，從本以來不為無明惑倒之所染故。

此一番話，正與慧能無相、無念、無住精旨，一色無二。可見慧能雖反對禪法，其理論正從當時之禪法出。又六妙法門云：

心不染煩惱，煩惱不染心。

慧能亦云：

即煩惱即菩提，前念迷即凡，後念悟即佛。

「卽煩惱卽菩提」，猶之云「卽眾生是佛」也。當時稱慧能一派謂「南宗頓教」，以別於「北宗」神秀之「漸教」；正爲念念無住，故一念悟卽見性成佛，此之謂「頓」。頓悟成佛亦是竺道生義，既主一闡提皆有佛性，自必主頓悟可以成佛，二義相足，並無異變。可見慧能思想，近則與天台智顗大師一派相通，遠則直承竺道生而來，正可說是當時中國學佛人一種共同意見，只在慧能一不識字人心中朗現，口中暢發。

當時佛學界本有「理佛性」與「行佛性」之辨。所謂理佛性者，一切有情皆具。行佛性則有具有不具。若不具，行佛性卽永不成佛。此因法相宗有「永不成佛」之眾生，違於涅槃經之「一切眾生悉有佛性」，故立此義以爲調停。天台觀經疏云：「言眾生卽是佛，理佛也。」續高僧傳菩提達摩傳謂：

> 入道多途，要唯二種，謂理、行也。藉教悟宗，深信含生同一眞性，客塵障故，令捨僞歸眞，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無爲，名理入也。行入四行，萬行同攝。

「行入」分四行以攝萬行。蓋「理入」卽「頓悟」，「行入」卽「漸修」。自謝靈運當竺道生時

指點出所謂「教」「理」之辨，直到慧能創此南宗頓教之禪宗，始達到「理勝教」之地位。「理勝教」即「理入」，「教勝理」即「行入」也。此種爭論，到宋儒有「性卽理」與「心卽理」之爭。大抵主性卽理，則謂有此理未必卽有此行。主心卽理，則卽行是理，卽心是性。故主性卽理者必主「行入」，主心卽理者卽主「理入」也。故云竺道生是佛門中孟子，慧能是佛門中象山、陽明。

四

中國學術思想界，往往可從南北分區；唐初中國佛學天台、華嚴、禪宗三派亦如此。天台、禪宗皆盛於南，華嚴則與唯識盛於北。南尙淸通，北尙繁密。南北朝經學如是，唐初佛學亦然。故華嚴理論，圓密深宏，極扶疏廣大之致；但其歸宗反極，則仍與天台、禪宗無別。慧能已採取了天台精義，華嚴淸涼國師澄觀亦採取禪宗要旨，又融會天台，著華嚴經疏，又著隨疏演義鈔，自謂：

用以心傳心之旨，開示諸佛所證之門。會南北二宗之禪門，撮台、衡三觀之玄趣，使教合亡言之旨，心同諸佛之心，無違教理之規，暗蹈忘心之域。

可見當時佛學雖分三派，而思理演進只是一轍。最可注意的，則是澄觀的如來不斷性惡論，他說：

謂如世五蘊從心而造，諸佛五蘊亦然。如佛五蘊，餘一切衆生亦然，皆從心造。然心是總相，悟之名佛，成淨緣起；迷作衆生，成染緣起。緣起雖有染、淨，心體不殊。佛果契心，同眞無盡，妄法有極，故不言之。若依舊譯，心、佛與衆生三無差別，則三皆無盡。無盡卽是無別相，應云：「心、佛與衆生，體性皆無盡。」以妄體本眞，故緣無盡，是以如來不斷性惡，亦闡提不斷性善。（華嚴經疏）

又說：

此卽涅槃經意，天台用之，以善惡二法同以眞如而為其性。若斷善性卽斷眞如，眞不可斷，故性善不可斷也。佛性卽是眞實之性，眞實之性卽第一義空，如何可斷？性惡不斷，

即妄法本眞，故無盡也。（隨疏演義鈔）

澄觀此說，其華嚴先德賢首已先言之，故曰：

隨擧一門亦具一切，隨擧一義亦具一切，隨擧一句亦具一切。然此具德門中，性具善惡，法性實德，法爾如是。（菩提心章）

惟在天台宗言之，則謂性具善惡乃台宗之極說，他宗雖言性具善，不言性具惡，天台總謂之「別教」，以自別於天台之「圓教」。蓋此義自是天台首創，故曰：

如來不斷性惡，闡提不斷性善，點此一意，衆滯自消。（止觀輔行）

又曰：

性之善惡，但是善惡之法門。性不可改，歷三世無誰能壞，復不可斷。譬如魔雖燒經，何能令性善法門盡？縱令佛燒惡譜，亦不能令惡法門盡。問：「闡提不斷性善，還能令修善起；佛不斷性惡，還令修惡起耶？」答：「闡提旣不達性善，以不達故，還爲善所染。修

善得起，廣治諸惡。佛雖不斷性惡，而能達於惡，以達惡故，於惡自在，故不為惡所染。修惡不得起，故佛永無復惡。以自在故，廣用諸惡法門化度眾生，終日用之，終日不染，不染故不起，那得以闡提為例佛耶？若闡提能達此善惡，則不復名一闡提也。」（觀音玄義）

今按：既主人人皆具佛性，則轉言之，佛性即人性也；人不異佛，即佛不異人。故慧能謂：「但識眾生，即能見佛。」一闡提亦眾生，一闡提性具惡，故知佛性亦具惡。既謂「一心具萬行」，則惡行不得在心外。世法不能有善無惡，故知人性兩具善惡。佛不異人，故知佛性亦具惡。此皆一意貫串，無可非難。

再者，既主心、佛、眾生三皆無盡，而善惡亦同無盡，故知心、佛、眾生皆同具善惡也。在生公時，主「一闡提亦具佛性」，已為時輩所不容，遠見擯斥。今則進而主「佛性亦具惡」，洵可謂中國佛學界之絕大進步。至此境地，則佛教精神迴非宗教崇拜所能拘縛。此後明儒王陽明天泉橋證道有名之四句教謂：

無善無惡心之體，有善有惡意之動。知善知惡是良知，為善去惡是格物。

大意卽與台宗相近。「有善有惡意之動」卽佛不斷性惡也。「知善知惡是良知」卽佛雖不斷性惡而達於惡之說也。餘云「無善無惡心之體」者，卽澄觀所謂「眞實之性卽第一義空」也。既第一義空，則萬法畢竟空，故龍溪謂「心既無善無惡，意亦無善無惡，知亦無善無惡，物亦無善無惡」也。此卽澄觀所謂「妄法本眞」，賢首所謂「法性實德，法爾如是」也。法爾如是者，則如如然然，這這爾爾，卽空卽眞，卽空卽有，更非名相之可迹矣。

根據以上述說，故我謂唐代中國佛學，早已遠離宗教信仰，越過哲理思辨，而進入心性修養與自我教育之路徑。他們雖各分宗派，但儘有許多大義互相通假。他們早已是宋、明儒學之先驅者。後人多說宋學與禪學有關，其實台、賢兩宗，一樣與宋學有甚深關係。到此，佛學遂確然成其爲中國文化之一要流。

（民國三十四年八月二十四日重慶中央周刊七卷三十二、三十三期合刊）

佛學傳入對中國思想界之影響

一

佛學傳入，單就魏、晉到盛唐一段，已有四、五百年，這是佛學傳入最旺盛的時期。梁沙門慧皎高僧傳所載中外高僧，得五百人。（連附傳者合計。）唐沙門道宣的續高僧傳所載，又七百人。就其所譯經論，據唐沙門智昇開元釋教錄，自漢明永平十年，下至唐玄宗開元十八年，凡六百六十四載，中間傳譯緇素總一百七十六人；所出大、小二乘三藏經教及聖賢集傳並及失譯，總二千二百七十八部，都合七千四十六卷。這眞可算是極大的數量。佛教傳入，在中國文化史上，各方面各部門，都有極深宏的影響。現在只就其屬於思想史部分者扼要述說幾點。

中國思想傳統，以儒家爲中心，儒家思想則以人文爲本位。此乃儒家思想之所長，亦卽儒家思想之所短。儒家思想惟其以人文爲本位，故於人羣以外，天地萬物，儒家皆不與以甚大之興趣。卽就人文本位言，亦偏重中國內部，其外圍蠻夷不復著重。卽就中國本部言，其歷史興趣亦只限於堯舜以下，以前太古茫昧，人文未起，亦卽淡漠視之。矯正此種褊狹觀念者，算只有道家。然如莊子所言，天地萬物，太古茫昧，蠻夷八荒，亦泰半只成爲一種隨興所至的寓言。此後陰陽家繼起，採用道家觀點，將儒家之人文本位大大展擴，於是有鄒衍之「大九洲說」及其「五德終始論」，這不可不說是古代中國思想閾域一大解放。但若擬之印度佛學思想，則一拘一曠，相差尙遠。

佛學小乘派說空間有三千大千世界。彼謂以須彌山爲中心，九山八海交互繞之，更以鐵圍山爲外郭，是曰一小世界。此一小世界中，已包有四大洲。而合此小世界一千，始爲小千世界。又合此小千世界一千，乃爲中千世界。再合此中千世界一千，乃爲大千世界。故大千世界之數量，乃爲千萬萬個以須彌山爲中心之世界之集體。此乃佛家之空間觀。若論其時間觀，彼謂人壽以八萬四千歲爲度，歷百年減一歲，如是遞減至人壽十歲而止。至此又遞增至八萬四千歲，乃爲一小刧。積二十小刧爲一中刧。經一中刧爲世界之「初成」，又一中刧爲世界之「安住」，又一中刧

爲世界之「壞滅」，又一中刧爲世界之「空虛」。如是歷「成、住、壞、空」爲一大刧。此爲佛家之時間觀。

又有「六道輪迴」說。地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天上，乃衆生輪迴之道途。現世大羣只是此六道中一道與一輪而已。

佛家用此眼光來看塵世，與儒家的人文本位眞如天淵之隔。道家似亦頗有此境界，但道家只是想像寓言，不如佛家認眞，此是中國思想之沖淡與高明處。然因其不執著，乃亦不誠懇。因其非信仰，故而無力量，不能形成爲宗教。佛家在此等處，似不免向外執著，然正是其想像之熱烈與眞摯處。當知人生力量不全在外，只要想像熱烈眞摯，不妨憑虛，轉生大力。

佛家原始態度，本屬一種極濃重的「出世」精神，因此彼對一切現世人文殊不注意，歷史更非其所重；然對宇宙時空，人圈子以外的，則頗多勝妙的理想境界。惟其有此極勝妙的理想境界，故能看輕一切現世人文而抱出世精神，亦遂因此而成其爲一種宗教。若返就中國儒家傳統人文本位的思想論之，則此等眞所謂荒唐無端涯之辭。然在儒家思想失其效力，一切現世人文陷於解體之悲觀時代，此種思想，實爲中國人開闢一新宇宙，提供一新人生，可以刺激當時人衰頹的精神重新振奮，重新安穩。康僧會所謂「周、孔略示顯近，釋教備極幽遠」，今顯近處既失

敗，只有向幽遠處乞靈。

我們試一披讀東漢以下，經歷魏、晉、南北朝一段衰亂黑暗的歷史，同時對看慧皎高僧傳裏那些名德高僧的內心境界與其日常生活，便可想像到那時的佛教教理如何安定住了幾百年動亂的人心，如何披豁無窮的黑暗，與人以勇猛無畏以及慈悲救濟的精神，來渡過此一段險惡的人世大潮。這是儒家思想所無可爲力的。儒家譬如在渡船中的長老，他只注意如何掌舵張帆，如何安渡此一船人；但在大風浪中，此船整個破壞，此長老即亦無能爲力。此時只有跳出此船之外，始可得救。亦只有在此船以外的力量始可救得此船。儒家是一種人文本位的淑世主義者，在世運大亂之際轉見束手無策，正爲此理。小乘佛教猶如跳出此船，以求濟渡。大乘佛教則如在破船外，冒著風險靠上破船來救渡這一船人。

道家有此超世境界，無此救世精神。嚴格言之，他不僅沒有搭救此破船的熱忱，抑且沒有跳出此破船之決意；他最多能在此破船擾攘中安靜下來，甚或嘯傲自如；若風浪不過險，船壞不過甚，好讓船中長老們緩緩著手搶救。西漢初年黃老無爲之治便由此。一到三國魏晉時代，莊老亦沒有辦法。只爲風浪太險，船壞太甚，於是不得不仰賴宗教來救度。

二

上面所說，乃謂佛家教理所以能跳出此人世，又能回到此人世來做救世工作者，正爲他們在人圈子外別有安頓精神之所在。此在人圈子裏正當安富尊榮的時代，便不覺此種在人圈子外安放精神之意義。但一到此人圈子內起了大風波，極端危窮困辱之際，卻不得不仰賴這一分安放在人圈子外的精神。這是佛家之大效用。

但上面所說佛家之時空觀與其六道輪迴觀等，只是從粗淺處說。若深細說之，則佛家看此世界，常把來分成「現象」與「本體」之兩部。若粗略地用現行哲學語說之，不妨謂現象界略當於今之所謂「物質界」，本體界則略當於今之所謂「精神界」。佛家因有此種哲學觀點，故而對此現實世界根本不加重視。

說到這裏，我們有一層先當剖辨。近人常謂東方文明是精神文明，西方文明是物質文明。此所謂東方者，指中國、印度；西方則指歐洲。惟就鄙意，似其間尙有問題。

本來「精神」與「物質」乃一相對名詞，相對則同時並起。我們只應說有一派思想，愛把世

界分成兩截看，如「物界」與「神界」是也；有一派思想則不喜把世界分兩截看，因此混成一片，既無所謂神界，亦卽無所謂物界，只是一個「現實」而已。大抵印、歐思想屬於前者，中國思想則屬於後者。故宗教思想亦盛於印、歐，而不盛於中國，正因中國思想不喜分別神界、物界故。而尤以儒家思想最顯此意，卽所謂「天人合一」也。

道家雖不以人文爲本位，但道家認天地萬物只是一氣變化，此乃近似一種「唯物的一元論」，並非在氣化以外另有一個精神界與本體之存在。易繫辭所謂「一陰一陽之謂道」，亦是此意。故道家思想充其極則爲神仙而止。神仙依然在此世，並不能去世，此因道家思想裏並無兩個世界故。

至於佛家教理則不然。無論大乘、小乘，在一切現象背後有一本體，在一切「器界」之上有一「靈界」，實在是與中國思想很不同的另一種宇宙觀。我們不妨說，中國思想裏有「精神界」與「靈界」之存在，都是受了佛教影響。此層在宋、明以下的思想界裏極有關係，不可不秉此一說。欲明此意，最好舉佛性論爲例。

中國古籍言「性」，如孟子謂人性善，荀子謂人性惡，此皆指人之性。如謂「犬之性」、「牛之性」、「生之謂性」等，則指物之性。又如「水性潤下」、「火性炎上」等，亦指物之性

而屬無生界者。中庸云：「天命之謂性。」此謂人性、物性皆出自然，皆本天命。凡所謂性，皆繫屬於人或物，並非超人、物之外別有所謂性。

但佛家所謂「佛性」，義殊不然。當知所謂佛性，並非如堯舜之性、桀紂之性，以性屬佛。佛家旣言「四大皆空」，則根本便無佛。所以竺道生說：「佛者竟無人佛。」（維摩經注。）佛旣非指人佛，可見佛性亦非指人性。此處連帶要說到佛身問題。所謂佛身者，就中有「法身」、「化身」等別。佛法身之量，則等於一切「有爲」（智）、「無爲」（理）之諸法。（唯識宗。）或說法身卽是「實相眞如法」，此實相正法隱，名「如來藏」；此實相正法顯，故名「身」。（性宗。）如是則佛法身斷非四大肉身可知。如是而言法身本有，乃謂法身本在衆生之心中，此卽「一闡提人皆具佛性」之義也。

此與儒家義大異者，儒家卽指人心之愛、敬、孝、弟、忠、恕爲性善，謂此爲人心所同具；並非謂愛、敬、孝、弟、忠、恕別爲一物，超乎人心之外，而著乎人心之中也。此所謂「人心」，則只是一個肉心，正屬佛家之「四大」。儒家認有人，認有心，而性則只是那人心所同有的一種趨勢或傾向。儒家思想，只注意在人圈子之內，故只就人與人間相互之情意之自然發露處立論。道家注意到人圈子以外，然亦只就萬物之遷流變動處立論。彼之所謂「道」，只是一氣之變化，

並未認在氣化之外或上，另自有一個道。如是言之，中國思想無論是儒、是道，都只是一種「惟實的一元論」，並未在心與物之外或上再另尋一本體。

佛家則不然。佛教思想淵源於古代印度哲學之「梵」Brahmon 的觀念。「梵」之含義卽爲「絕對獨存」，而爲宇宙之本體者。又有「我」Atma，亦爲常住而唯一之體。「我」與「梵」蓋爲一物而異名。此等於現實世外別有一本體界之觀念，實爲西方思想與中國思想絕不同之點。若粗略言之，可謂中國乃「現實的一元論」，而西方思想均爲「理想的二元論」。印度如此，佛教亦然。故佛教教理，到底以此世界之存在爲苦，故求脫離此世以達永久安穩之「涅槃」境界。故佛家所謂「法性」，所謂「眞如實相」，均指一本體界，超乎現實；並非如中國人之所謂性與法，卽在此現實中。由性而連帶到心，亦是一例。儒家所謂心，只是肉團心，佛家所謂「凡夫肉心」。佛家尙有「自性清淨心」、「如來藏心」，則爲不生不滅之心，爲「眞如」之異名；此乃總該萬有，遍一切處，無住而常在者。此等觀念，亦爲中國思想所未前有也。

佛家因有此兩重的世界觀，一重是「本體界」，一重是「現象界」，現象界如幻如虛，本體界始爲眞爲常，因而遂有他的出世的宗教。中國人則自古只有一重的世界觀念，天帝鬼神亦都與俗界牽連，故而中國實際並無出世的宗教。佛教傳入以後，不啻爲中國人又闢一個世界，這是佛

教傳入後對中國思想界一最大的貢獻。此後中國化的佛教卻又把此出世思想漸漸沖淡，天台宗之「一心三觀」，空、假、中，三一圓融；賢首宗之理事無礙，一攝一切，一切攝一；此在天台宗則謂「諸法實相」，在華嚴宗則謂「一眞法界」，要之，已把眞俗體相融成一片。到禪宗所謂「人境俱不奪，本分做人」，則已確然還復到中國思想的老路上來。但到底佛家理論的影響，一時洗滌不淨。直到宋儒，如張橫渠以「義理之性」與「氣質之性」對立，朱晦翁承之，以「理」「氣」分說；此皆確切受了佛家影響。當時理學家愛說陸、王近禪。其實陸、王單指一心，比較近於中國儒家之眞傳統。禪宗本已是佛家思想之中國化了，故若與陸、王爲近。至於張、朱兩家，後世目爲儒門正統者，其實反是佛法骨子多些。即此可見佛學在此後中國思想界潛力之大。

三

現在再乘便一說中、印、歐三方思想之大異點。此三方只有中國是一個統一的大國家，而且他生事艱絀，他在人事上的負擔最重。黃河、黃海的自然環境，絕不能比恆河與愛琴海。因此中國思想很早便注意在人圈子之內。而印度、希臘則因諸小邦分立，又天然環境佳，沒有像中國一

般的人事重負，他們的思想卻不致緊縛在人事圈子之內，而時時得跳到人事圈子之外去。

當知宗教與科學，其先皆是人圈子以外事。若人類的心思專注重在人圈子之內，則將沒法產生宗教，亦沒法產生科學。印度生活太易，氣候太熱，易趨於好靜定，因而他是偏宗教的。希臘活潑壯旺，進取奮鬪，易趨於樂動進，因而他是偏科學的。換言之，一是偏向內心的，一是偏向外物的。此所謂「內心」與「外物」，皆比較的不在人事圈子之內。若以人圈子爲本位，則中國是向內的，而印、歐是向外的。

故就中國人說，印、歐思想，皆有一種「玩」的態度。印度可謂是「玩心派」，歐洲可謂是「玩物派」。印度未嘗不玩物，然只成爲藝術與想像的文學，而不能到達於科學的發明。歐洲人未嘗不玩心，然如耶教，始終在靈魂天國的道路上，只相當於佛法之小乘，更走不上大乘涅槃的意境。故說他們各有所偏。惟其爲向外，爲有「玩」的意態則一。此所謂「玩」者，乃是不顧人事現實，任心所好而向往奔赴、流連反復之謂。

中國思想之缺點，在太樸實、太嚴肅、太拘拘於人圈子之內，沒有一種玩的意味。只有莊、老比較能玩，卻是「玩世派」，爲其依然沒有遠離這人圈子，故而還說不上玩心與玩物。

印度人因爲能玩心，故而闖進了心的秘奧。歐洲人能玩物，故而闖進了物的秘奧。宗教、科

學雖則一虛一實，同樣有無窮的秘奧。

宗教的缺點在「厭世」，科學的缺點在「溺世」，儒家的長處則在「淑世」，不厭不溺。所惜者在其對「心」、「物」兩界，闖玩不够，因而力量單薄。佛教傳入中國，可謂對中國思想界引進了一個心靈的秘奧。

中國儒家宗祖孔子、孟子的內心境界，我們現在難於確說。但觀孔子門下如子路、子貢、游、夏、曾、有之徒，似乎於內心造詣皆不深。只有顏回一人是特出的，因而爲此下的道家所推尊。孟子門下則更無一人可言。荀子自身便若平常。漢儒更樸樕，上自伏、董，下至許、鄭，說到內心境界，似乎都是樸實頭地，幾乎孟子之所謂「不著」、「不察」。苟非佛學傳入，可見儒家傳派，在內心方面成績並不大。此後宋儒實際已受佛家影響，因而他們看不起兩漢，看不起七十子，只說是直得孔、孟眞傳。由我們現在說來，宋、明儒只是要把佛家玩心的把戲運用到淑世主義上面來。讓我們把此番大意，趁此約略一說。

所謂佛家「玩心」工夫，最重要的在能掃空一切，滿不在乎，對於塵世萬象不染不著。而儒家則嚴肅爲人，主張孝、弟、忠、恕、愛、敬，修身、齊家、治國、平天下。現在宋、明儒一境要兩面俱到，所以他們用孔子所說「用之則行，舍之則藏」兩句話柄，說只有顏淵與孔子有此同

界。其次則欣賞到論語裏四子言志，曾點鼓瑟的一節，說曾點有狂者氣象，「浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸」，此是何等胸襟！明白言之，只是掃空一切，滿不在乎。子路、冉有、公西華三人，皆留情實際，不忘事功，而孔子獨與曾點。並非孔子無意用世，卻要「用行」、「舍藏」，兩面俱到。孟子說：「勿視其巍巍然，我得志則弗爲。」這與「三宿而後出晝」的心情，也是兩面俱到。

此後人物，宋、明儒卻獨欣賞到諸葛亮，說他有儒者氣象。此因諸葛亮高臥隆中，一面自比管、樂，一面卻說：「苟全性命於亂世，不求聞達於諸侯。」此亦非諸葛隨便說些淡話，其前輩如龐德公，其平輩如徐元直，皆有苟全性命、不求聞達的胸襟與造詣，故知諸葛必能如此。然尤要者，在諸葛之後一節，「鞠躬盡瘁，死而後已」的一番志節，與前一段成兩面俱到，乃爲宋、明儒理想中之完全人格。若只有苟全性命、不求聞達的雅量，則只是一個隱士。若僅能鞠躬盡瘁、死而後已，還是未聞大道，有體未融。必兩面俱到，乃成完人。所以范文正爲秀才時，卽以天下爲己任，他說：「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」而同時又盛讚嚴子陵，說：「先生之風，山高水長。」

其實此種境界，並不要到宋代，在北朝、隋、唐時，一輩功名之士，早已有此嚮往。此下明

儒也有此氣度。他們一面卓立事功，而同時在心中又掃空一切，滿不在乎。山林市朝，成敗利鈍，一以貫之。只宋儒在其理論上才開始發揮透闢。程明道云：

百官萬務，金革百萬之衆，飲水曲肱，樂在其中。萬變皆在人，其實無一事。

又云：

泰山為高矣，然泰山頂上已不屬泰山。雖堯舜之事，亦只如太虛中一點浮雲過目。

這是儒、佛合一之理想人格，這亦是佛家思想傳入中國以後之影響。以上乃述說其較大者，其他不細說。

（民國三十五年一月二十五日南京中央周刊八卷二、三期）

縱論南北朝隋唐的儒學

一

人世界總得有人事，人事總得人的心意與氣力來支撐。如何支撐此人世界萬事的義理與條目，研究最圓密最深透者爲儒家。

東漢以後儒家中衰，代起者爲莊、老道家，繼之有印度傳入之佛學。他們都有厭棄人世之概。但人世還自一人世，儒家思想還須復興。

當東晉南渡，第一流的世家大族，代表時代新精神的，都隨著播遷了；這是所謂「衣冠渡江」，其實只是莊、老思想之南下。其時第二流的家族與人物，卻滯阻淪陷在北方，沒有能隨朝

南遷。此一部分人物，大體上並不能追隨時代，趕不上新潮流。他們頗多遵守晚漢舊轍，還是儒家桀犢。因此儒學傳統卻得在北方保留慢慢發榮滋長，重獲新生。這一時代的落伍者，轉成後一時代的開創人。

南北朝本是一個病的時代。此所謂病，乃指文化病。若論文化病，北朝受病轉較南朝為淺，因此新生的希望亦在北朝，不在南朝。五胡前秦苻堅，南迎道安，西迎鳩摩羅什，長安佛學已盛極空前，而儒學亦同時在彼結集。其時諸經皆置博士，獨闕周禮。乃就太常韋逞母宋氏傳其音讀。就其家立講堂，隔絳紗帳受業者，生員百二十人，號宋氏為宣文君。這是北方儒風之初扇。此後長安儒統，因亂西移，集於涼州；嗣又匯於北魏，與避難東北鮮卑族慕容氏的一支合流；而北朝之文教遂大盛。最著者是在魏孝文時。若論他們功績，第一是仗著他們的大家族制度及其禮法，在北方大混亂局面下，使中國傳統文化得保遺傳。第二是進而在政治上打出生路，「均田制」、「府兵制」逐一建新。將來統一全國，開隋唐盛運，胥賴於此。

二

在儒學潮流激進中，北方有過兩度佛家之所謂「法難」。第一次在北魏太武帝時，第二次在北周武帝時。此由表面上看，全是道、佛衝突。在其骨裏，則實是儒、佛衝突。

魏太武時，引起衝突的主要人物是崔浩。他自己便「性不好老莊之書」。他是一個北方門第儒學傳統下的人物。他所引起的道、佛之爭，中間夾有極複雜的種族問題、文化問題與政治問題，只借寇謙之的天師道做鬬爭的掩護，可惜史文不詳，現在無可細論。

第二次的爭端，起因於衛元嵩。衛氏上疏，大體亦全是儒家意味。當時北周上下，正瀰漫著儒家復古的傾向，故周武即位下詔，已說：「捨末世之弊風，蹈隆周之叡典。」這裏最可注意的人物是蘇綽。他亦生長在門第儒學傳統下，爲北周創建一朝新法，將來隋唐規模於此肇基。最有名的六條詔書，第一「先治心」，第二「敦教化」，這是最正統的儒學。但蘇綽尚著有佛性論行世，可惜其文不傳。或者蘇綽已是一個「內釋外儒」的人，將來宋、明理學便想走此路。大抵北周復古興化之風本由蘇氏。他雖自己研究佛理，但流風所被，則引起周武之法難。正如宋儒闢佛，並不能謂他們與佛學絕無淵源。

三

蘇綽以下最可注意的人物要推隋末文中子王通，他是在唐末以至宋代受人推尊爲自漢以下的惟一大儒。他的中說極多僞謬造託之詞，此乃他後人如王福郊、福時兄弟以及王勃之徒所妄羼。但中說裏面的大理論，必係王通舊稿，決非王勃諸人所能造作。據云王通倣古作六經，有禮論二十五篇，樂論二十篇，續書一百五十篇，續詩三百六十篇，元經五十篇，贊易七十篇，今俱不傳。或王通有此計畫，實未成書。然觀其規模，實頗宏大；續書、續詩與元經的意見，實極開明；較之揚子雲太玄擬易，無寧爲更得儒家精神。

大抵王通亦是當時北方大門第儒學傳統裏的人物，與崔浩、蘇綽一色。當時佛學傳統在寺院，儒學傳統在門第，故中說裏引述他祖先六代的著作，如時變論、五經決錄、政大論、政小論、皇極讜議、興衰要論等，都是儒術正派，注重現世大羣政教大綱、盛衰要節。王通只承其家學遞有述作，中間自稱有不少承襲他祖先的意見。則他的後輩如王勃之類，再就他書稿添增塗改一些，也不爲過。此乃當時門第家學風氣所宜然。只王勃諸人識見小，濫攀與唐名賢來做河汾門

人，則未免貽笑大方耳。

讀中說，第一點，可以看出當時門第學統的大概。第二點，可以看出當時南北學風之異尚。文中子續書、續詩、元經一套著述，是極注重文化傳統的歷史觀點的，但文中子卻公然承認北方的正統，故他述北魏皇始之事而歎說：

戎狄之德，黎民懷之。

又說：

亂離斯瘼，吾誰適歸？天地有奉，生命有庇，即吾君也。

他對苻秦王猛及魏孝文頗致推譽，他說：

中國士民，東西南北自遠而至，王猛之力。中國之道不墜，孝文之力。

又說：

太和之政近雅。

最沈痛的在他之論南朝，他說：

江東，中國之舊也，衣冠禮樂之所就也。永嘉之後，江東貴焉，而卒不貴，無人也。

又曰：

其未亡，則君子奪其國焉，曰：「中國之禮樂安在？」其已亡，則君子與其國焉，曰：「猶我中國之遺人也。」

他在種族觀點上同情南朝，說「猶我中國之遺人」；但在文化觀點上則不認許南朝，說他「棄中國之禮樂」，說他「無人」、「不貴」。這一種見解，和後代王夫之的黃書與讀通鑑論，意見恰相反。

本來「種族」與「文化」是一而二、二而一的。文化淪亡，則種姓亦將泯滅。但文化究竟是種姓的產物，苟其種姓澌滅，文化亦將無所附麗以獨存。王夫之當神州顛覆，主張種姓之防高過

一切；他斷不許異族盜竊我文化來統治我種姓，立言正大而又痛切。文中子則當險運已過，掃地更新之際，回顧前塵，他認為當時中國文化遺緒所以不絕，未盡全墜，轉在北而不在南。此其立言平恕，而內心之痛或更有甚焉。（按：即此一點，亦可證中說內容決非唐代初年人偽造。）

同時稍前，有北齊顏之推家訓，亦可藉此看出當時門第學統之大概。顏氏乃南士翹楚，淪陷北朝，他看不慣當時北方胡漢混合的局面，他說：

齊朝有一士大夫，嘗謂吾曰：「我有一兒，年已十七，頗曉書疏。教其鮮卑語及彈琵琶，稍欲通解。以此伏事公卿，無不寵愛，亦要事也。」吾時俛而不答。異哉！此人之教子也。若由此業自致卿相，亦不願汝曹為之。

此一番話，極可看出當時中國士大夫，由門第教育求完整種姓文化之防的深心。

但我們僅把家訓與中說兩書對比：家訓所述，只是一門一族之事，教子教孫之談。中說則著眼到全國全羣之治亂興衰，上下古今文化政教的大關節。當時南方是小家庭制，轉而家族觀念重。北方是大家庭制，轉而家族觀念輕。雖則此處只是顏、王兩書的異同，但正可反映出當時南北學術風尚之大體。所以王肅不如李安世。王肅只練習掌故儀文，李安世能創建福國利民的新政

制。徐陵、庾信，不如蘇綽、盧辯。徐、庾只是文章綺麗，蘇、盧則經術通明。若論當時中國文化傳統，畢竟是北多於南。

今再論顏、王兩書對佛學的觀點。顏書對佛法極信仰，他有一節說：

求道者身計，惜費者國謀，身計、國謀不可兩遂。儒有不屈王侯，高尚其事。隱有讓王辭相，避世山林。安可計其賦役，以為罪人？（歸心）

此乃解釋僧尼減耗課役爲損國而發。足見南方士大夫雖在漢族政府之下，轉而個人主義濃重，國家觀念淡薄。北方士大夫在異族政權下，轉而看重國家勝過私人。又見南朝儒生，皈依佛法，並無與之割土爭長之意。北方卻不然，兩次法難，全從國家大羣理論上出發，亦全由儒、釋對立爭長啟釁。

但王通對佛法則又別有見地。他說：

詩書盛而秦世滅，非仲尼之罪。虛玄長而晉室亂，非老莊之罪。齋戒修而梁國亡，非釋迦之罪。易不云乎：「苟非其人，道不虛行。」

又說：

或問佛，子曰：「聖人也。」曰：「其教如何？」曰：「西方之教也。中國則泥。」

又說：

程元曰：「三教如何？」子曰：「政惡多門久矣。」曰：「廢之何如？」子曰：「非爾所及也。眞君、建德之事，適足推波助瀾，縱風止燎爾。」子讀洪範讜議，曰：「三教於是乎可一矣。」程元、魏徵進曰：「何謂也？」子曰：「使民不倦。」

可見他是粹然儒者之徒，不如顏之推般歸心佛法，亦不如後來韓愈般闢佛。他的意見，比較開通深穩。因此他對崔浩、蘇綽都致不滿，他說：「崔浩，迫人也。執小道，亂大經。」又說：「蘇綽，俊人也。行於戰國可以強，行於太平則亂。」儒家理論，常是嚮往太平、大同，王通方當升平世之初現，回視撥亂時代的人物，宜乎有此批評。

四

總之，王通對文化傳統的歷史觀點，確有他的卓識。他把孔子的經籍，也用史學眼光來衡量，這是他卓識之一。他說：

昔聖人述史三焉：其述書也，帝王之制備。其述詩也，興衰之由顯。其述春秋也，邪正之跡明。此三者同出於史，而不可雜也，故聖人分焉。

這是說歷史，有關制度的政事，有關民情的文學，有關人事的節行，書、詩、春秋各當其一。他的續書、續詩與元經，即繼此而作。他極推尊周公，以與孔子並列。他說：

有周公而經制大備，有仲尼而述作大明。千載而下，有申周公之事者，吾不得而見也。有紹宣尼之業者，吾不得而讓也。

他以不得位，不能效周公創制度與禮樂，遂效仲尼述作。他謂：「二帝三王吾不得而見也，捨兩漢將安之乎？」可見他並不高慕唐、虞、三代。他自己有太平十二策，然告人曰：「時異事變，不足習也。」又說：「非君子不可與語變。」可見他的政治見解亦很明通。中說裏有一段記載說：

子在長安，與楊素、蘇夔、李德林言，歸而有憂色。門人問，子曰：「素與吾言終日，言政而不及化。夔與吾言終日，言聲而不及雅。德林與吾言終日，言文而不及理。言政而不及化，是天下無禮也。言聲而不及雅，是天下無樂也。言文而不及理，是天下無文也。王道何從而興乎！吾所以憂也。」

王通極想慕周公與興王之業，可惜唐與他已不及見。他理想中的禮、樂、文章，在唐代也少人理會。中說誠不失爲醇儒之書，確然是當時一大著作。此乃北方儒統僅有之結晶。可惜他的儒道，在唐初竟爾消沉，沒有一些影響。

這書後面有一篇很可注意的附錄，乃王通子福時所爲錄唐太宗與房魏論禮樂事。大意說唐太宗貞觀時，曾屢語房、杜諸臣，要興禮樂，講太平。房、杜謙遜，羣推魏徵，進說周道。太宗因之讀周禮，欲行封建、井田。而諸臣會議數日，卒不能定。太宗敦促，因對：「臣等無素業，何媿如之。徐思其宜，教化之行，何慮晚也？」太宗曰：「時難得而易失，朕所以遑遑。卿等退，無有後言。」徵與房、杜皆慚慄，再拜而出。因相歎曰：「若文中子門人董常、薛收在，適不至此。」

此一節話，自然亦係王福時兄弟或王勃等所文飾，惟亦並非全無根據。唐太宗欲行封建，而長孫無忌諸臣謝不敢當，此載於唐史，絕無疑者。周禮本爲北學所重，北周如蘇綽、盧辯，北齊如熊安生，即王通中說，亦盛推周禮。唐太宗浮慕三古，欲本周禮復行封建，事可有之。昔諸儒爲秦謀，創議復封建，而秦始皇拒其請。今唐太宗爲羣臣謀，欲加封建之賞，而羣臣辭謝不敢承。此乃中國史上所當大書特書之盛德嘉話，所堪後先輝映者。但唐初房、杜、王、魏諸公，在創制垂統積極方面，實無表顯。租庸調制本北魏，府兵制本北周，進士科舉制本隋，其他別無建立。若論百代規模，一王大法，唐初的創建較之秦始皇、漢武帝，遠有媿色。

爲全體大羣政教本原創制立法，開召太平，此乃古者秦、漢儒家之大理想、大抱負。自東漢以下，小己私人主義代興，莊、老玄學當路，兩漢儒業只成一伏流，淪陷在北方；卻慢慢轉盛復蘇，經苻秦、北魏、周、隋數百年間，絡續有些實際的貢獻。但到底培育未成熟，準備不充分，一旦景運重開，天日清夷，唐太宗雖浮慕好名，不失爲一可與爲善之英主，而房、杜、王、魏諸賢，卻於政教大本原處少所開陳。當時北方儒統所僅僅凝聚的一些精光寶氣，卻爲時代統一盛運的大潮流所沖淡了。文學則轉尙齊、梁輕薄豔麗，經術則僅止於劉炫、孔穎達之類。此已爲王通所貶斥。若論節行，則經不起盛世熱流之薰蒸，不到一兩傳，氣骨俱靡。禮、樂、文章，任何一

方面，並未卓然有所樹立。

不知王通若遇興唐，能否有所建白？但他的一套理想，顯然不爲時賢所重，因此其人其書在初、盛唐時，竟少知者，並隋史亦不爲立傳。卽王家子孫於其先人志行，雖略有所知，而未免亦受時代感染，所記唐太宗與房、魏論禮樂事，一面尚知致慨於唐初諸賢之不能興文洽化，一面卻漫拉房、魏諸賢都做了文中子的門徒。這裏十足表出了時代淒涼的一個黑影。

五

唐代詩文，直要到杜甫、韓愈，始能洗滌盡南朝齊、梁之浮艷。杜甫是詩人中的儒家。詩中於稷、契儒術，屢詠不一詠。韓愈更明白排佛，以孟子拒楊、墨自任。但他並不能闢佛，實際眞能闢佛者，轉在佛門下之禪宗。但韓愈到底不失爲站在正面公開反對佛教的一人。在當時，是幾百年所未有的，到底還該爲他大書特書。

但他更重要的在提倡師道。兩漢以來經師博士，只好算是「功令師」，或云「祿利師」、「職業師」。魏晉以下，學術傳於門第，更無師道可言。北方儒業，也是大體關閉在門第傳統下；惟

較南朝差愈，但也說不到有「傳道師」。王通游情洙泗，但在當時空氣下，亦急切走不上傳道講學之路。他的中說模擬論語，於是他後來遂無端羼進了許多與唐名賢來裝點門面，這亦正是時代淒涼下的黑影之又一證。

當時算得上傳道師的，只在佛寺僧院之內。因此一代大師領導風氣、指示路向的，還得讓智顗、杜順、神秀、慧能輩來當。儒門下則久矣無師可尊，無道可重。直到韓愈開始來提倡師道，以傳道師自任，這是何等雄偉的大氣魄呀！無怪柳宗元輩要推讓不迭，再不敢當。但可憐韓文公也並不能眞做一傳道師，他仍借朝廷博士官銜來做一功令師、授業師。他仍借接引進士，只想因文見道，由傳授古文而過渡到古道上；不啻是做一授業師、功令師、利祿師而偷關漏稅般又來兼當一傳道師。這是如何可憐之事！但在當時已爲羣所詫怪，柳宗元譬之如「蜀犬之吠日」。至於當日的和尚，卻無一不以「師」爲稱。即在昌黎集中，一樣未能免俗，如稱「文暢師」、「閑師」之類是也。可見世運移轉，大不容易。韓愈一死，師道更不再見。直到宋代胡瑗、孫復諸人出來，始眞有昌黎所想望的傳道師重在儒門中出現，那已是兩百年後的事了。

以上舉出唐代的政教、文章、師道，都不能超脫南北朝習氣，都不能卓然有所建樹。說到儒統下的理論思想方面，更不足道，大體都視北朝有遜色。韓愈只是氣魄大，若論思想造詣，也無

可言。李翺繼之，復性書三篇揉合釋、儒，遂爲唐儒思想上有數的大文章。至於呂溫、劉禹錫之類，都是卑不足道。因此我們說唐代學術思想，仍只有以佛學爲代表。

（民國三十五年四月一日南京中央周刊八卷十二期。本篇內容，部分已採入第四册首篇讀王通中說；以兩篇作意各有所重，故不避重複，復加編錄。）



中國學術思想史論叢

（四）



中國學術思想史論叢（四）目次

序……三
一　讀王通中說……一
二　雜論唐代古文運動……二一
三　讀柳宗元集……九一
四　讀姚鉉唐文粹……一〇七
五　神會與壇經（上）（下）……一一七
六　讀六祖壇經……一六五
七　六祖壇經大義……一八三
＊八　略述有關六祖壇經之眞僞問題……一九五

*九　再論關於壇經眞僞問題……………………二〇七
一〇　記壇經與大涅槃經之定慧等學……………二一九
一一　讀少室逸書……………………………………二二五
一二　讀寶誌十四科頌……………………………二三九
一三　讀寒山詩……………………………………二四三
一四　讀宗密原人論………………………………二六九
一五　評胡適與鈴木大拙討論禪…………………二八九
一六　禪宗與理學…………………………………三〇三
一七　再論禪宗與理學……………………………三二三
一八　三論禪宗與理學……………………………三四五
*一九　唐宋時代的中國文化………………………三九一
*二〇　黑格爾辯證法與中國禪宗…………………四〇五
*〔附〕　黑格爾辯證法大意………………………四二一
*〔附〕　黑格爾思想之根本錯誤…………………四二七

序

本册乃中國學術思想史論叢中編之下，爲第四册。專關隋、唐、五代部分。共收文十六篇。前四篇王通文中子及論韓、柳古文運動；餘皆論唐代之禪宗，乃占全册篇幅四之三。猶憶民國三十二年春，臥病成都華西壩，累月不能下樓。一日，閒臥樓廊，忽思讀書消遣，乃取朱子語類有關討論宋代者七卷，逐條閱之。初謂一時覺倦，即可閉目小憩，無傷精力。不意七卷完，精力愈來，遂順序讀至終編。又逆而上溯，約可兩月餘而全書竟，病亦良瘥。是夏，避暑灌縣靈巖山，借得山僧指月錄，循誦畢而返。是冬又病，偶憶胡適之神會和尙集，借來枕上繙閱。翌春，寫神會與壇經及禪宗與理學兩篇，是爲余撰述唐代禪宗問題之第一期。此後卽放棄不理。五十二年在九龍沙田和風台，又閒繙佛書，續成讀六祖壇經等數篇，是爲余撰述唐代禪宗問題之第二期。惟此期所成迄未發表。五十七年之冬，又在臺北善導寺偶講六祖壇經大義，信胡氏之說者紛起討

論，余所答辨，此皆不存。①後又續成讀宗密原人論及評胡適與鈴木大拙討論禪諸篇，是為余撰述唐代禪宗問題之第三期。茲所薈萃，前後亦越三十有餘年矣。所知猶昔，而歲月已逝。回念前塵，豈勝惋悵。

中華民國六十六年端午節後兩日錢穆自識於臺北外雙溪之素書樓，時年八十有三。

① 編者按：答辨二文，今已補入。

中國學術思想史論叢（四）

讀王通中說

文中子王通，乃隋代大儒，後人以與董仲舒、揚雄、韓愈並尊。然其人隋書無傳，其所爲中說，又多僞羼。其人其書，遂多疑辨，若掄爲可有可無之列。惟余讀其書，確有反映出王通當時之特徵，決非後人所能僞撰。旣有其書，則決有其人。其人雖不能詳考，其書雖不能詳定，大體而論，猶多可信。玆分述之如次。

先述王通其人。全唐文一三一王績與陳叔達重借隋紀書有曰：

僕亡兄芮城，嘗典著局。大業之末，欲撰隋書，俄逢喪亂，未及終畢。

全唐文一三三陳叔達答王績書有云：

不知賢兄芮城有隋書之作。

又云：

賢兄文中子，知其若此也，恐後之筆削陷於繁碎，宏綱正典，暗而不宣。乃興元經，以定眞統。蓋獲麟之事，凡夫何足以知之。叔達亡國之餘，幸賴前烈，有隋之末，濫尸貴郡，因霑善誘，頗議大方。

又云：

薛記室及賢兄芮城，常悲魏、周之史，各著春秋，近更研覽，眞良史焉。

此證王績有兄王通，並爲元經之書也。

又全唐文一三一王績答程道士書云：

昔者吾家三兄命世特起，先宅一德，續明六經。吾嘗好其遺文，以為匡扶之要略盡矣。然嶧陽之桐，以俟伯牙。烏號之弓，必資由基。苟非其人，道不虛行。吾自揆審矣，必不能

自致臺輔，恭宣大道。

是通於元經外，又有其他續經之作也。

又全唐文一三三薛收隋故徵君文中子碣銘有云：

天下聞其風采。先君內史，屈父黨之尊。楊公僕射，忘大臣之貴。收學不至穀，行無異能，奉高跡於絕塵，期深契於終古。義極師友，恩尊親故。

是通之交遊中又確有薛收其人也。

又王績答馮子華處士書有云：

吾往見薛收白牛溪賦，邈乎揚、班之儔。高人姚義嘗語吾，薛生此文，不可多得。又知房、李諸賢，肆力廊廟。吾家魏學士，亦申其才。所恨姚義不存，薛生已歿。使雲羅天網有所不該，以為嘆恨耳。

是薛收又確乎曾至通之家鄉白牛溪也。貞觀四年三月，杜如晦卒，八月，以李靖為右僕射。八年

七月，右僕射靖遜位。此文云房、李諸賢致力廊廟，正在貞觀四年至八年間。書中僅致恨於姚、薛之早歿，未見朝廷大臣，皆出文中子門下，亦未見姚、薛之皆爲文中子高第弟子也。

凡上引數文，雖甚簡略，亦可窺王通之生平志業，與其師友風聲之大概。乃王福時錄東皐子答陳尙書書，（以下引福畤諸文皆見中說附錄。）略謂：「貞觀初，仲父太原府君爲監察御史，彈侯君集，事連長孫太尉，由是獲罪。時杜淹爲御史大夫，密奏仲父直言非辜，於是太尉與杜公有隙，而王氏兄弟皆抑不用。季父與陳尙書叔達相善，陳公方撰隋史，季父持文中子世家與陳公編之。陳公亦避太尉之權，藏而未出。重重作書遺季父，深言懃懇。季父答書：『亡兄昔與諸公遊，其言皇王之道至矣。僕與仲兄侍側，頗聞大義。』」又王氏家書雜錄，謂：「貞觀初，君子道亨，我先君門人，布在廊廟，將播厥師訓，施於王道，遂求其書於仲父。仲父以編未就，不之出。故六經之義，代莫得聞。」竊謂其說頗可疑。長孫無忌爲太尉，在貞觀二十三年，太宗已崩。杜淹卒於貞觀二年。若福時追記，故曰長孫太尉，然「王氏兄弟抑不用」，其事應距杜淹之卒前後不久。又陳叔達藏文中子世家不敢出，豈有所謂「先君門人布在廊廟，來求遺書」之事。兩相牴牾，一實必一虛。又福時錄唐太宗與房、魏論禮樂事，魏公曰：「大業之際，徵嘗與諸賢侍文中子」云云，此當在貞觀四年杜如晦卒後。王氏兄弟既抑，魏徵何復特稱於通。較之王績深惜姚、

薛不存，則福時此文之僞，確然可知。

又福時王氏家書雜錄云：

中說一百餘紙，大底雜記，不著篇目。首卷及序，則蠹絕磨滅，未能詮次。貞觀十九年，仲父起為洛州錄事，以中說授余，余再拜曰：「務約致深，言寡理大，其比方論語之記乎！」因而辨類分宗，編為十編，勒成十卷。

則中說一書之成編，乃出福時之手，福時亦自明言之矣。又全唐文一八〇王勃續書序有曰：

先君文中子，續詩為三百六十篇，續書為百二十篇。當時門人百千數，董、薛之徒各受其義。遭代喪亂，未行於時，歷年永久，稍見殘缺。貞觀中，太原府君考諸六經之目，則亡其小序。其有錄而無篇者又十六焉。家君欽若丕烈，圖終休緒。乃例六經，次禮樂，敘中說，明易贊。勃兄弟講聞伏漸之日久矣，間者承命為百二十篇作序，而兼當補修其闕，始自總章，洎乎咸亨五年，刊寫文就，完成百二十篇。

則中說一書出福時編集，其子勃又明言之。是其書之多僞竄，乃出福時，宜無足怪。

又全唐文一九一楊炯王勃集序有曰：

祖父通，隋秀才高弟。大業末，講藝於龍門。其卒也，門人謚之曰文中子。

又曰：

文中子之居龍門也，睹隋室之將衰，知吾道之未行。裁成大典，以贊孔門。討論漢、魏，迨於晉代，删其詔命，為百篇以續書。甄正樂府，取其雅奧，為三百篇以續詩。又自晉太始元年，至隋開皇九年平陳之歲，褒貶行事，述元經以法春秋。門人薛收竊慕，同為元經之傳，未就而歿。君續薛氏之遺傳，制詩、書之眾序，詩、書之序並冠於篇，元經之傳未終其業。

據陳叔達所云，及薛收之自謂，收非通之傳業門人。「各著春秋」，亦非為元經作傳。此皆勃承其父為妄說也。然續書、續詩與元經之各有其書，則信而有徵矣。

又全唐文六〇九劉禹錫唐故宣歙池等州都團練觀察處置使王公神道碑有曰：

王仲淹能明王道，隱居白牛谿。游其門，皆天下儁傑。著書行於世。

又曰：

始文中先生有重名於隋末，其弟勣亦以有道顯於國初。

又曰：

文中紹敭微言，當時偉人，咸出其門。

殆其時福時所敍中說已行世。禹錫見之，不深考，遂爲所誤。通之弟及其子孫，皆盛稱通之元經、續書、續詩及易贊，偶及其中說；一因元經諸書續經當重，中說模倣論語當輕，二因諸書卷帙巨，中說卷帙小。然卷帙小者易傳，卷帙巨者易失。又世運旣變，觀念趣新，南統日盛，北統日衰，即使元經復存，中唐以後人見之亦增反感，不之重矣。今知元經非僞，則中說亦非僞，特多福時之妄竄耳。

宋濂諸子辨引皮日休著文中子碑，謂通生陳、隋之世，以亂世不仕，退於汾、晉，序述六經，敷爲中說，以行教於門人。因謂皮唐人，距隋爲近，其言若此，可證通之必有其人矣。

今再讀中說，知王通亦出北方大門第。其先祖虯自宋北遷，仕於魏，見文中子世家。中說中

引述其祖先北遷後六代之著作，有時變論、五經決錄、政大論、政小論、皇極讜議、興衰要論等。以儒學傳統而不忘當世政教大綱盛衰要端，乃確乎北方門第之學統。通之自爲禮論、樂論、續書、續詩、元經、易贊，皆承其門風也。惟既注重歷史觀點與文化傳統，通乃以政教爲先而種姓次之，公然承認北方爲正統。其述北魏皇始而歎曰：「戎狄之德，黎民懷之。」又曰：「亂離斯瘼，吾誰適歸。天地有奉，生民有庇，卽吾君也。」故元經帝元魏。其於苻秦、王猛及魏孝文皆頗推譽，有曰：「苻秦舉大號而中原靜，惟王猛知之。」又曰：「中國之道不墜，孝文之力也。中國士民東西南北，自遠而至，猛之力也。元經其正名乎！皇始之帝，徵天以授之也。晉宋之王，近於正體，於是乎未忘中國。齊、梁、陳之德，斥之於四夷也。以明中國之有代，太和之力也。」又曰：「太和之政近雅。江東，中國之舊也，衣冠禮樂之所就也。永嘉之後，江東貴焉，而卒不貴，無人也。」又曰：「其未亡，則君子奪其國焉，曰：『中國之禮樂安在？』其已亡，則君子與其國焉，曰：『猶我中國之遺也。』」是通在種姓觀念上，固同情南朝，而在政教文化觀念上，則轉向北朝。故曰：「春秋，一國之書也。元經，天下之書也，以其無定國而帝位不明。」又曰：「春秋抗王而尊魯，元經抗帝而尊中國。」又曰：「尊中國而正皇始。」又曰：「元經興而帝制亡。」蓋以種姓而尊中國，亦僅能尊其文化，不復能尊其王統，此元經之志也。

即此一點，亦可證中說之書，決非唐室已統一後人所僞造，其書之原本，則尚成於隋初也。

據中說所附文中子世家，通生於隋開皇之四年。開皇九年，江東平，通十歲。此有小誤。又曰：「仁壽三年，文中子冠。西遊長安，奏太平十二策。」中說：「仁壽、大業之際，其事忍容言耶？」又曰：「子在蒲，聞遼東之敗。」又曰：「江都有變，子有疾，謂薛收曰：『道廢久矣。如有王者出，三十年而後禮樂可稱也。』」世家又云：「江都難作，子有疾，寢疾七日而終。」是通卒當在唐武德之三年，其壽四十左右耳。而著述斐然，誠一代之才人矣。

同時稍前，有北齊顏之推之家訓，可與中說之書略相比較。之推生世先於通，其家北遷則後於王家。之推乃南士翹楚，淪陷北朝，看不慣當時北方一種胡、漢混合之局面。乃曰：「齊朝有一士大夫嘗謂吾曰：『我有一兒，年已十七，頗曉書疏。教其鮮卑語及彈琵琶，稍欲通解，以此伏事公卿，無不寵愛，亦要事也。』吾時俛而不答。異哉！此人之教子也。若由此業自致卿相，亦不願汝曹爲之。」此乃憑於門第教育以求保存完整種族傳統文化之深心。此乃南方人觀念，然亦只限於一門一族之內，爲教子教孫之語。至於中說，則著眼到全國全羣之治亂興衰，上下古今政教文化之大關節、大脈絡，而治統非所重。此乃北方人觀念。當時南北雙方，同有門第，而由於處境不同，觀念相異。故南方較盛小家庭制，而宗族觀念轉重。北方較盛大家庭制，而種姓觀

念轉輕。此即顏、王兩書，亦可以覘當時南北學術風尚之大體矣。故王肅不如李安世，王肅只練習掌故儀文，而李安世則能創建制度，福國利民。徐陵、庾信亦不如蘇綽、盧辯，徐、庾只求文章綺麗，蘇、盧則務經術通明，期一世於治平。中說顯屬北方學統，乃遞禪積累之久，而有此境，固非其或前或後人之所能僞造也。

今再就佛法信仰言之。顏書極信仰佛法，有曰：「求道者身計，惜費者國謀，不可兩遂。儒有不屈王侯，高尚其事。隱有讓王辭相，避世山林。安可計其職役，以爲罪人。」此乃解釋僧尼減耗課役爲損國而發。當時南方士大夫，在漢族治統下，個人主義轉形濃重，而國家觀念轉滋淡薄。北方門第則處異族政權統治下，轉重社會大羣勝於私人。因此南方士人之皈依佛法，若全屬私人事，即梁武帝信佛，亦全出私人，若忘其身之爲帝王之尊，負國家之重任者。而北方兩次法難，則全從國家大羣政教理論上出發。儒、釋對立，乃爭世道。私人信仰則並不重視。而王通之對佛法，則又別有見地。

中說有云：

詩書盛而秦世滅，非仲尼之罪。虛玄長而晉室亂，非老莊之罪。齋戒修而梁國亡，非釋迦

之罪。易不云乎：「苟非其人，道不虛行。」

此謂信仰者與所信仰者當分別而論。如梁武信佛，豈得謂梁武所行卽佛道乎！其說極深允。中說又曰：

> 或問佛，曰：「聖人也。」曰：「其教如何？」曰：「西方之教也。中國則泥。」

信西方之教以行之於中國則泥，此乃本大羣政教立論。至於佛法當否，以及私人信仰，在此可有所不問。中說又曰：

> 程元曰：「三教如何？」子曰：「政惡多門久矣。」曰：「廢之何如？」子曰：「非爾所及也。眞君、建德之事，適足推波助瀾，縱風止燎爾。」子讀洪範讜議曰：「三教於是乎可一矣。」程元、魏徵進曰：「何謂也？」曰：「使民不倦。」

此仍專重治道政術，非斤斤於私人信仰之異同。若爲政而同尊三教，是政出多門也。若奉其一而廢其一，而強民之從，則抑之正所以張之，縱風推波，亦非治術所宜取。惟求建皇極，使民羣趨

之而不倦，則三教可一。此猶歐陽修之有本論，在上政治得道，則在下之宗教信仰自可消滅。此則王通之意。中說又曰：「史談善談九流，知其不可廢，而知其各有弊也。」又曰：「通其變，天下無弊法。執其方，天下無善教。故曰存乎其人。」斯誠可謂圓機之識矣。若唐代爲治者有此識，則不復有韓愈之崛起矣。

故王通中說，乃粹然儒者言，與顏之推之歸心佛法自不同，而其對崔浩、蘇綽亦致不滿。中說有曰：

崔浩，迫人也。執小道，亂大經。

又曰：

蘇綽，俊人也。行於戰國，可以強。行於太平，則亂。

其所上下於崔浩、蘇綽兩人者，亦一本治道政術言，非就於崔浩、蘇綽兩人之一信佛、一不信而分上下也。蘇綽有佛性論行世，其人亦信佛，而能爲北周創制立法，厥後隋唐規模多基於此。然周武之法難，亦不可謂非綽有以啟之。綽之肇後禍，故曰「行於太平則亂」也。故王通之意，乃

以蘇綽爲撥亂世之人物，而自居則欲爲升平、太平世人物。固不僅世運變，而學者之意想亦隨而變，通之識趣，較之蘇綽，亦可謂更臻於明通矣。

綜合上述，可知通之儒業，乃承兩漢之風，通經致用，以關心於政道治術者爲主。至如心性修養，日常人生取與釋老爭短長者，在通書中，殆少措意。故其論儒業，亦特以史爲主。其言曰：

昔聖人述史三焉。其述書也，帝王之制備。其述詩也，興衰之由顯。其述春秋也，邪正之跡明。此三者同出於史，而不可雜也，故聖人分焉。

此謂儒學卽史學，而可三分之。一政事，有關制度者。一文學，有關民情者。一節行，有關人事者。書、詩、春秋各當其一。通之續書、續詩與元經，卽繼此而作也。

通又極推周公，其言曰：

有周公而經制大備，有仲尼而述作大明。千載而下，有申周公之事者，吾不得而見也。有紹宣尼之業者，吾不得而讓也。

是通之爲學，雖重政道治術，以不得位，不能效周公之興禮樂，立制度，遂效孔子之述作。而曰：

二帝三王吾不得而見也，捨兩漢將安之乎！

時異事變，不足習也。

是通在政道治術上，亦不高慕唐虞三代，而惟寄情於兩漢。通有治平十二策，然其告人曰：

非君子不可與語變。

又曰：

可見通之言治道，非泥古爲高論，而乃深通於時變者。中說又云：

子在長安，與楊素、蘇夔、李德林言，歸而有憂色。門人問，子曰：「素與吾言終日，言政而不及化。夔與吾言終日，言聲而不及雅。德林與吾言終日，言文而不及理。言政而不

及化，是天下無禮也。言聲而不及雅，是天下無樂也。言文而不及理，是天下無文也。王道何從而興乎？是吾所以憂也。」

通固與楊素、蘇夔、李德林言之乎，此可不論。要之，通之言乃其學養之所至，志業之所寄矣。非如其子福時之徒之所能僞爲也。惜乎，與唐之運，通已不及見。通所理想之禮樂文章，唐初諸人似亦少能理會。而中說誠不失爲一醇儒之書，確然乃南北朝末運一大著作，洵是北方儒統僅有之結晶。洎乎唐初，其道竟已消沈，亦少影響可見。蓋南統已勝於北統，是誠大可惜之事矣。

中說後有附錄一篇，乃福時所爲，錄唐太宗與房、魏論禮樂事，大意記太宗貞觀時，曾屢語房、杜諸臣，欲興禮樂，講太平。房、杜謙遜，羣推魏徵，進說周道。太宗因之讀周禮，欲行封建、井田。諸臣會議數日，卒不能定。太宗敦促，因對：「羣臣無素業，何媿如之。徐思其宜，教化之行，何慮晚也！」太宗曰：「時難得而易失，朕所以遑遑。卿等退，無有後言。」徵與房、杜皆慚慄再拜而出。因相歎曰：「若文中子門人董常、薛收在，適不至此。」此自係福時或王勃輩所文飾。然太宗欲行封建，而長孫無忌諸臣謝不敢當，明載於唐史，無可疑者。周禮一書，乃北朝學者所重。北周如蘇綽、盧辯，北齊如熊安生，即王通中說，亦盛推之。然通明言：

「二帝三王不得見，捨兩漢將安之。」而唐太宗浮慕三代，欲本周禮復行封建，事可有之，惜其距通之所見，則大有間矣。昔秦廷博士儒生，創議復封建，始皇帝拒其請，乃至下令焚書。今唐太宗爲羣臣謀，欲加封建之賞，而羣臣辭謝不敢承，此乃中國歷史上所當大書特書之一項盛德嘉話也；而秦始皇時君拒臣請，唐太宗時臣拒君請，一正一反，後先輝映。就通之言歷史時變，其中有曲折大義可資發揮。而惜乎如通之識，已不復有。然通若至唐初尚在，亦必不贊同太宗之議復封建可知。而房、杜、王、魏諸公，於當時創制垂統之積極方面，實無大貢獻。租庸調制本之北魏，府兵制本之北周，進士科舉制本之隋，其他殆並無大建立。苟論百代規模，一王大法，則以與唐上較秦皇、漢武，皆有媿色。爲大羣全體政教本原創制立法，開召太平，此本儒家大理想，大抱負；而自東漢以下，小己私人主義，門第家世傳襲，莊老玄學，佛釋出世，羣湊當路，儒業已成一伏流。淪泯之餘，幸在北方漸有復蘇。經苻秦、北魏、周、隋數百年間，絡續有進展。通之中說，卽其一僅存之碩果也。然而培育未成熟，生長不充實。遽逢天日清夷，太宗雖好名浮慕，不失爲可與爲善一英主，而房、杜、王、魏諸賢，卻於政教大本原處少所開陳。北方儒統所僅僅凝聚的一些珠光寶氣，卻爲統一盛運之大潮流所沖淡。文章則轉尙齊、梁輕薄艷麗，經術則僅止於劉炫、孔穎達之類，亦已爲王通所貶斥。若論節行，經不起盛世之熱流薰蒸，不到一

兩傳，氣骨俱靡。通所言之三史，卽書、詩、春秋三經之精義，俱不能有所樹立。王通若遇與唐，果否能有所建白，事未可定。但其所抱負之理想，則顯然不為時賢所重。故其人其書，在初、盛唐時，竟少知者。隋史亦不為立傳。卽王家子孫，亦未免受時代感染，於先人志業未有深知。如其記唐太宗與房、魏論禮樂事，雖致慨於其時君臣之未能與文洽化，然亦泛言之而已。而竟妄攀房、魏諸賢都做了文中子門徒，其輕薄浮誇不足責，而使後人並王通其人與其書而疑之，則眞十足表現出時代淒涼之一個黑影。讀史者亦僅知有與唐統一盛運之蒞臨而已，而於自魏、晉以下，南北分裂，迄至於茲，其學術之歧異，人文之興衰，與其一時大賢之理想抱負之湮晦，而不能一抒其鬱積、一放其光明者，亦旣漠不之知。則豈僅一人一書之隱顯窮達而已。此誠足以使人掩卷三歎而不置也。

關於文中子之評騭，惟朱子最為嚴正而得當，文集有王氏續經說一篇，茲摘要附錄如次。朱子曰：

王仲淹生乎百世之下，讀古聖賢之書，而粗識其用。然未嘗深探其本。顧乃挾其窺覘想像之髣髴，而謂聖之所以聖，賢之所以賢，與其所以修身治人，而及夫天下國家者，舉皆不

越乎此。是以一見隋文而陳十二策，不待其招而往，不待其問而告，輕其道以求售。及其不遇而歸，其年亦未為晚也。若能於此反之於身以益求所未至，則異時得君行道，安知其卒不逮於古人。不幸終無所遇，而筆之於書，亦必有以發經言之餘蘊，而開後學於無窮。乃不知出此，而不勝其好名欲速之心，汲汲乎日以著書立言為己任，則其用心為已外矣。摭拾兩漢以來文字語言之陋，功名事業之卑，依倣六經，次第采輯。今其遺編雖不可見，然考之中說而得其規模之大略。至於宋、魏以來，一南一北，校功度德，蓋未有以相君臣也，則其天命人心之向背，統緒繼承之偏正，亦何足論？而欲奪彼予此，以自列於孔子之春秋哉！至於強引唐初文武名臣以為弟子，是乃福郊、福時之所為，而非仲淹之雅意；然乃其平日好高自大之心有以啟之。或曰：然則仲淹之學，其視荀、揚、韓氏，亦可得而優劣耶？曰：荀卿之學雜於申、商，子雲之學本於黃、老，非如仲淹之學，頗近於正，而粗有可用之實也。至於退之，原道諸篇，於道之大原，若有非荀、揚、仲淹之所及者。然考其生平意嚮之所在，終不免於文士浮華放浪之習，時俗富貴利達之求；而其覽觀古今之變，將以厝諸事業者，恐亦未若仲淹之致懇惻而有條理也。是以予於仲淹獨深惜之。

是朱子於文中子，固極指摘其失，然推挹亦備至矣。語類亦云：

問荀、揚、王、韓。曰：王通於世務變故、人情物態，施為作用處，極見得分曉，只是於這作用曉得處卻有病。

又曰：

這人於作用處曉得，急欲見之於用，故便要做周公底事業，便去上書要興太平。乃知時勢之不可為，則急退而續詩、書，續元經，又要做孔子底事業。如中說一書，都是要學孔子論語。然王通比荀、揚又夐別，王通極開爽，說得廣濶，只可惜不曾向上透一著，於大體處有所欠闕，所以如此。他死時只得三十餘歲，他做許多書時，方只二十餘歲。又問仲舒、文中子。曰：仲舒本領純正，王通見識高明。論治體處高似仲舒，而本領不及。爽似仲舒，而純不及。

又曰：

文中子根腳淺，然卻是以天下為心，分明是要見諸事業。天下事，他都一齊入思慮來。

問：房、杜輩相業，還亦有得於王氏之道否？曰：房、杜之規模事業，無文中子髣髴。某常說房、杜只是箇村宰相，文中子他那制度規模，誠有非後人之所及者。

問文中子僭擬古人。曰：這也是他志大，要學古人。

是朱子於荀、董、揚、王、韓五人，謂惟董堪與王相上下，此其尊文中子者亦至矣。惟文中子以僅過二十三十之年，即欲在事業上模擬周公、孔子，故謂其「未能透上一著」，又謂其「本領不及」、「根腳淺」，謂其「於作用上曉得，於大體上有欠闕」也。自非朱子，亦難批評到此。陳龍川於文中子，則僅知佩仰而已，是亦急於求用，未能於本領上深植根腳也。

此文共分三段。第一段論王通其人，時爲民國三十年，在成都賴家園齊魯大學研究所，爲讀史隨劄一節。第二段論文中子其書，時爲民國三十五年，在昆明翠湖公園五華學院。第三段朱子評王通語，爲民國六十六年著手編此書時補入。前後歷三十五年矣。

雜論唐代古文運動

一

唐代之古文運動，當追溯於唐代之古詩運動。唐人鄙薄魏、晉以下，刻意復古，而適以成其開新，唐人初不自知也。

古詩運動，當溯自陳子昂。昌黎詩：「國朝盛文章，子昂始高蹈。」是也。子昂集修竹篇序文謂：

文章道敝，五百年矣。漢、魏風骨，晉、宋莫傳。嘗暇時觀齊、梁間詩，彩麗競繁，而興寄都絕，每以永歎。

其友人盧藏用序其集，亦謂：「道喪五百歲而得陳君。」後人謂韓公「文起八代之衰」，此等語亦始自子昂也。舊唐書記王適見子昂感遇詩，許以爲「天下文宗」。其後杜工部亦亟稱之，謂：「千古立忠義，感遇有遺篇。」詩之可貴，在乎其有興寄。興寄之可貴，在乎其原本於忠義。是文章本於道。文、道相一貫之見解，子昂之言興寄，即涵此旨，而工部乃爲明白點出也。李華序蕭穎士集，謂：「近時陳拾遺子昂，文體最正。」謂其體正，即指其有興寄。昌黎復謂：「唐之有天下，陳子昂、蘇源明、元結、李白、杜甫、李觀，皆以其所能鳴。」柳子厚楊評事文集後序謂：「文有二道，著述、比興。唐興以來，稱是選而不作者，梓潼陳拾遺。」白居易與元九書謂唐興二百年，詩人不可勝數，所可舉者，首推陳子昂。此下乃及李、杜。元微之敍詩寄樂天亦謂始得陳子昂感遇詩啟示。此下遂敍及工部。是唐代文運開新，應溯源子昂，實乃唐人之公言也。而子昂之所以爲唐代文運開新，乃在其詩之內容，不指其麗采與技巧，亦斷可見矣。

李白繼起，乃曰：

大雅久不作，吾衰竟誰陳？廢興雖萬變，憲章亦已淪。自從建安來，綺麗不足珍。聖代復元古，垂衣貴清眞。我志在刪述，垂輝映千春。

此與子昂「文章道敝五百歲」之說相似，而言之尤激烈。自建安以下，皆所不許。卽騷人揚、馬，幾乎亦屬頹波。然太白雖高自位置，而聖代之復古，其風已不自白本人始；此雖白亦不得不自承。是太白心中，亦有一陳子昂可知。其爲宋中丞自薦表又曰：

懷經濟之才，抗巢、由之節，文可以變風俗，學可以究天人。

惟有「學究天人」，乃始可「文變風俗」。而白之所謂究天人者，則自指其懷經濟之才、抗巢由之節言。懷經濟之才，是下通人事。抗巢由之節，乃上通天道。白之學養，由莊老來，故其言如此。而李陽冰序其集乃曰：

不讀非聖之書，恥為鄭、衛之作。凡所著述，言多諷興。盧黃門云：「陳拾遺橫制頹波，天下質文，翕然一變。」至公大變，掃地並盡。今古文集，遏而不行。

此謂文變之風，其功竟於太白，而其原仍始子昂也。抑太白雖主變文風，復元古，而心不喜儒術，故有「我本楚狂人，鳳歌笑孔丘」之句，又有嘲魯儒之詠。則陽冰推爲「不讀非聖之書」者，亦聊爲頌揚之辭而已。

杜工部年輩與太白相肩行，雖亟稱於白，而學術與白異趣。故曰：「江漢思歸客，乾坤一腐儒。」又曰：「法自儒家有，心從弱歲疲。」其爲學立身，始確尊儒術。其論詩復亦與白異，故曰：「不薄今人愛古人。」又曰：「轉益多師是吾師。」又曰：「異代各清規。」「王、楊、盧、駱當時體，不廢江河萬古流。」此與太白專作掃蕩廓淸之說者異矣。故言唐代之古詩運動，亦必至於工部，而始臻於大成也。

然工部擅於詩，而不擅文，則所以承襲六經、發揚儒道者，惟在詩三百。就儒術言，終不能無憾。且工部之於儒術，亦僅偏重政治。故曰：「許身一何愚，竊比稷與契。」又曰：「致君堯舜上，再使風俗淳。」故太白僅屬一種文學之復古，工部始站在儒家地位而爲復古，其意較深。然亦僅偏於政治。

必待昌黎韓公出，始原本六經，承李杜古詩運動之後，又重倡古文運動。其言曰：「好古之文，乃好古之道也。」於是始正式提出一「道」字，爲其詩文作骨幹。又首唱堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟歷古相傳之道統。是至昌黎，乃始爲站在純儒家之地位而提倡復古者。故論唐人文學復古之大潮流，亦必達於昌黎，乃始有窮源竟委之觀，兼包幷蓄之勢。太白所謂「文可以變風俗，學可以究天人」，亦必至於昌黎，乃庶乎更臻於圓滿成熟之境界也。

昌黎於古文，於唐人少所推許。獨於詩，於李、杜讚不絕口，曰：「李、杜文章在，光燄萬丈長。」又曰：「昔年因讀李、杜詩，長恨二人不相從。」又曰：「高揖羣公謝名譽，遠追甫、白感至誠。」其於李、杜，贊仰備至。故推論昌黎之古文運動，決不當忽略其對於李、杜古詩運動之欣賞與推崇。詩文本一脈，若必分疆劃席論之，則恐無當於古人之眞際爾。越後宋穆修唐柳先生集后序亦曰：「唐之文章，初未去周、隋五代之氣，中間稱得李、杜，而號專雄歌詩。至韓、柳氏起，然後大吐古人之文。」此乃自李、杜直敍至韓、柳，可謂得唐代運動之眞源。

二

舊唐書韓愈傳謂：

大歷、貞元間，文士多尚古學，而獨孤及、梁肅最稱淵奧。愈從其徒游，銳意鑽仰，欲自振於一代。

然予考韓公家世，其爲古文，蓋亦得自家傳。李太白集卷三十武昌宰韓君去思頌碑并序謂：

君名仲卿。考睿素，四子，君其元。少卿當塗縣丞，雲卿文章冠世，紳卿才名振耀，幼負美譽。

仲卿，韓公父。是太白與韓家，夙有一段關係也。李文公集卷十五，爲其妻母韓書記夫人墓誌，亦謂：

禮部君文章出於時。

習之妻，雲卿孫女，雲卿官至禮部郎中。韓集卷十三科斗書後記亦謂：

愈叔父當大歷世，文辭獨行中朝，天下之欲銘述其先人功行，取信來世者，咸歸韓氏。

姚鉉唐文粹載雲卿碑文兩篇是其證。科斗書後記又曰：

元和來，愈亟不獲讓，嗣爲銘文，薦道功德。

是韓公自謂其文辭行世，乃嗣其家業也。

又考王銍韓會傳，謂：

> 會與其叔雲卿，俱為蕭穎士愛奬。其黨李紓、柳識、崔祐、皇甫冉、謝良弼、朱巨川並游，會慨然獨鄙其文格綺豔，無道德之實，首與梁肅變體為古文章，為文衡一篇。弟愈，三歲而孤，養於會，學於會。觀文衡之作，益知愈本六經，尊皇極，斥異端，彙百家之美，而自為時法，立道雄剛，事君孤峭，甚矣其似會也。

據是，韓公叔父雲卿，兄會，兩世擅能文名，而與蕭穎士、梁肅皆有師友之誼。考韓集卷十，有游西林寺題蕭二兄郎中舊堂詩云：

> 中郎有女能傳業，伯道無兒可保家。偶到匡山曾住處，幾行衰淚落烟霞。

方崧卿云：「蕭，蕭存也。少與韓會、梁肅友善。」朱子曰：「存，字伯誠，穎士之子，與公兄會厚善。公自少爲存所知。及自袁州還，過存廬山故居，而存諸子前死，有一女爲尼，公爲經紀其家。」西林卽江州廬山寺也。朱子此條，本諸因話錄。是韓家與蕭家，已兩世深誼。柳宗元集卷十二先侍御史府君神道表石背先友記，有梁肅，有韓會。其稱肅，曰「最能爲文」。稱會，

曰：

善清言，有文章，名最高，然以故多謗。至起居郎，貶官卒。弟愈，文益奇。

子厚與韓公深交，同爲古文，而韓公兄會及梁肅亦與子厚之父爲故友，子厚連稱梁肅、韓會之能文，而以韓公附筆焉。此見會之以文名當時，而韓、梁兩家之關係亦可見矣。

韓集卷二十四考功員外盧君墓銘亦曰：

愈之宗兄，故起居舍人君，以道德文學伏一世。其友四人，天下大夫士謂之四夔，其一范陽盧君東美。盧君始任戴冠，通詩、書，與其羣日講說周公、孔子以相磨礱浸灌。及歿，將葬，其子暢命其孫立曰：「乃祖德烈靡不聞。然其詳而信者，宜莫若吾先人之友。先人之友無在者，起居丈有季曰愈，能為古文，業其家，是必能道吾父事業，汝其往請銘焉。」

是時人謂韓公爲文章，乃承其兄與其叔父，故曰「業其家」也。今試觀王銍之稱韓會，謂其「鄙當時文格綺豔，無道德之實」。而四夔之交，如盧東美，亦「與其羣日講說周公、孔子以相磨礱浸灌」，則韓公之原本六經，以儒術發爲文章，得不謂其濡染於家業之有素乎？又韓集卷一感二

鳥賦幷序亦謂：

幸生天下無事時，承先人之遺業，不識干戈耒耜攻守耕穫之勤，讀書著文，自七歲至今，凡二十二年。

此亦自謂其讀書著文，乃「承先人遺業」也。其語可與科斗書記及盧君墓銘相闡證。是韓公之於古文，所以於當時名賢如獨孤及、梁肅之徒少所稱引者，緣韓公自謂其爲古文乃承家業，衡量雲卿與會兩人文章所詣，其所遜於獨孤及、梁肅諸人，亦五十步與百步之比耳。韓公固不欲少其家業，而輕於時賢多所揄揚也。

又韓集卷十六上宰相書有曰：

今有人，生七年而學聖人之道，以修其身。

又卷十八與鳳翔邢尚書書有曰：

愈也布衣之士，生七歲而讀書，十三而能文，二十五而擢第於春官，以文名於四方。

韓公生大歷三年，舊唐書大歷十二年夏五月起居舍人韓會坐元載貶官。是年，韓公適十齡。是韓公七歲始讀書，其兄會尚在，必經其兄之親爲指導可知。韓集卷一復志賦謂：

當歲行之未復兮，從伯氏以南遷。至曲江而乃息兮，踰南紀之連山。

歲行十二年而復，此謂已生未及十二周年，乃隨兄南遷也。又卷二十三祭鄭夫人文謂：

年方及紀，荐及凶屯。兄罹讒口，承命遠遷。窮荒海隅，夭閼百年。

今按：柳宗元以永貞元年乙酉貶永州，元和十年乙未有詔追赴都，詩云：「十一年前南渡客，四千里外北歸人。」又云：「投荒垂一紀，新詔下荆扉。」前後十一年，故云「垂一紀」。今韓公文云「年方及紀」，是知韓公年十二。是年乃其兄卒歲，即大歷十四年也。踰年，建中元年，韓公十三歲，始是歲行一復之年。韓公自稱十三歲始能文，然是年，其兄則已前卒矣。韓集卷十六答李翊書有云：

愈之所為，學之二十餘年矣。

前人考公此書，當作於貞元之十七年，上推至建中元年，合二十二年。則韓公所謂「學之二十餘年」者，正從其十三歲始能文之年起算。

又按韓集卷十七答崔羣書，謂：

僕自少至今，從事於往還朋友間，一十七年矣。

此書在貞元十二年。則韓公始能文之年，即其開始有交游之年。蓋其兄以前年卒，公乃始爲一家門戶之主也。

又韓集卷一復志賦有云：

嗟日月其幾何兮，攜孤嫠而北旋。值中原之有事兮，將就食於江之南。始專專於講習兮，非古訓為無所用其心。窺前靈之逸迹兮，超孤舉而幽尋。既識路又疾驅兮，孰知余力之不任。

朱子曰：「公之爲學，正在就食江南時。」今考韓集卷二十二歐陽生哀辭，謂：

建中、貞元間，余就食江南，未接人事。

又卷二十三祭十二郎文：

吾年十九，始來京城。

是年爲貞元之二年。故知公謂「建中、貞元間就食江南」者，乃指自建中元年迄於貞元二年始去京城之前之幾年間，不當專指貞元元年謂是韓公就食江南之年也。又考韓集卷二十二祭穆員外文，云：

於乎！建中之初，予居於嵩。携扶北奔，避逃來攻。晨及洛師，相遇一時。顧我如故，眷然顧之。

是公之北返嵩山，固已在建中之初，而已不安其居矣。故知公亦可於建中元、二年間即去江南。而公自稱始能文章之年，則或尚未來江南也。要之其治學猛晉，則以在就食江南後爲主。此則朱子之言可信。又韓集卷十六答崔立之書有云：

僕年十六七時，未知人事，讀聖人之書。

此則正指其「就食江南」之一時間而言。

韓集遺詩有贈族姪一首，云：

我年十八九，壯氣起胸中。作書獻雲闕，辭家逐秋蓬。

又外集卷二上賈滑州書云：

愈儒服者，不敢用他術進，又惟古執贄之禮，竊整頓舊所著文一十五章以為贄。

又曰：

愈年二十有三，讀書學文十五年，言行不敢戾於古人。徒以獻策闕下，方勤行役。

是年當爲貞元六年，公已斐然有述作。翌年，公年二十四，有河中府連理木頌。再越年，及貞元八年，韓公年二十五，始擢進士第。

唐科名記云：

貞元八年，陸贄主司，試明水賦、御溝新柳詩，是年一榜，多天下孤雋偉傑之士，號「龍虎榜」。

韓集卷二十二歐陽生哀辭謂：

八年春，遂與詹文辭同考試登第。

是也。又韓集卷十七與祠部陸員外書謂：

往者陸相公司貢士，考文章甚詳。愈時亦幸在得中，而未知陸之得人也。其後一二年，所與及第者，皆赫然有聲。原其所以，亦由梁補闕肅、王郎中礎佐之。梁舉八人，無有失者。

朱子韓集考異云：「歐陽詹傳：『詹與韓愈、李觀、李絳、崔羣、王涯、馮宿、庾承宣聯第，皆天下選。』舉八人，疑此是也。」今按：舊書謂公「從獨孤及、梁肅之徒遊，銳意鑽仰，欲自振於

一代」者，殆卽指此等七人皆爲梁肅之徒而言也。唐摭言：「貞元中，李元賓、韓愈、李絳、崔羣同年進士。先是，四君子定交久矣。共遊梁補闕之門。居三載，肅未之面，而四賢造肅多矣，靡不偕行。肅異之，一日延接觀等，俱以文學爲肅所稱，復奬以交游之道。」今按：韓集贈李觀詩云：「我年二十五，求友昧其人。哀歌西京市，乃與夫子親。」則韓、李締交，卽在登第之年。摭言之說，明不可信。又送侯參謀赴河中幕云：「憶昔初及第，各以少年稱。爾時心氣壯，百事謂已能。」又祭虞部張員外文云：「往在貞元，俱從賓薦，各以文售，幸皆少年。羣遊旅宿，其歡甚焉。」此皆一時以同榜而交歡之迹之散見於韓公詩文之可資證說者也。又是年，韓公成爭臣論，其學養蘊積，已卓然可見矣。

上文略述韓公家世，及其早年學成名立之經過，所以證韓公古文學之淵源也。

三

陳子昂、李太白之於詩，其意欲復古，其實乃開新。然其事易知，故一時從之者亦翕然無異辭。至於韓、柳之於文，其意亦主於復古，其實績所至，亦同爲開新，而其理則頗難曉。在當時

極多疑者。即在韓公之知好從游間，亦所不免。張籍遺韓公書謂：

> 頃承論於執事，嘗以為世俗陵靡，不及古昔。蓋聖人之道廢弛之所為也。宣尼沒後，楊朱、墨翟恢詭異說，干惑人聽，孟軻作書而正之。秦氏滅學，漢重以黃老之術教人，使人寖惑，揚雄作法言而辨之。及漢衰末，西域浮屠之法入於中國，中國之人世世譯而廣之。黃老之術相沿而熾。自揚子雲作法言，至今近千載，莫有言聖人之道者。言之者，惟執事焉耳。習俗者聞之，多怪而不信，徒相為訾。執事聰明，文章與孟軻、揚雄相若，盍為一書以興存聖人之道？曷可俯仰於俗，囂囂為多言之徒哉？比見執事多尚駮雜無實之說，使人陳之於前以為歡，此有以累於令德。願執事棄無實之談，弘廣以接天下士，嗣孟軻、揚雄之作，辨楊、墨、老、釋之說，使聖人之道復見於唐，豈不尚哉？

籍此書之意，實可代表當時一輩懷疑者之意見。緣於詩道求復古，只情存比興即得，固不必重為四言詩，乃為復古也。今號召為古文，又曰「文所以明道」，則古人之道，皆見於著述，古人之文，亦惟著述是尚；短篇小品，豈足以當？此當時於韓公之倡為古文所必有之懷疑。而觀韓公答書，實亦未能大破其所疑也。公之答書曰：

吾子所論，排釋老不若著書。囂囂多言，徒相為訾。若僕之見，則有異乎此也。夫所謂著書者，義止於辭耳。宣之於口，書之於簡，何擇焉？孟軻之書，非軻自著。軻既歿，其徒萬章、公孫丑相與記軻所言已耳。僕自得聖人之道而誦之，排前二家有年矣。不知者以僕為好辯也。然從而化者亦有矣，聞而疑者又有倍焉。頑然不入者，親以言諭之不入，則其觀吾書也，固將無得矣。化當世莫若口，傳來世莫若書，又懼吾力之未至也。三十而立，四十而不惑，吾於聖人，既過之，猶懼不及，矧今未至。請待五六十然後為之，冀其少過也。吾子又譏吾與人人為無實駁雜之說，此吾所以為戲耳。

韓公之答如此，故謂其實未能大破籍書之所持也。

今有一事當先辨白者，唐摭言有云：「韓公著毛穎傳，張水部以書勸之。」然韓公答籍書，實當在貞元佐汴時，韓公年二十九，故曰「今猶未至聖人而立不惑之歲」也。書末又曰：「薄晚須到公府，言不能盡。」此尤爲是時公正佐幕汴州之證。書首有云：「愈始者望見吾子於人人之中，固有異焉。」此亦顯爲兩人始相締交時語。張、韓始相識，由孟東野作介，其時韓公正佐汴，有此日足可惜詩可證。柳子厚書毛穎傳後，謂：「自吾居夷，不與中州人通書。有來南者，

時言韓愈爲毛穎傳。」則韓公之爲毛穎傳，必當在永貞元年子厚貶謫以後，故子厚前所未見。其文當成於在元和時，乃無可疑者。至呂大防謂：「元和七年有石鼎聯句序、毛穎傳。」則亦失之。呂氏蓋以石鼎聯句在是年而牽及毛穎傳，不足據也。然摭言又何以造爲「韓公著毛穎傳，張籍以書勸之」云云乎？是蓋見張籍書有譏韓「多尙駮雜無實之說」，而不知其所指，故妄測以爲殆是毛穎傳之類耳。

今旣知唐摭言之說不可信，則試問張籍之所謂「駮雜無實之說」者固何指？試再按之籍書，有曰：

籍誠知之，以材識頑鈍，不敢竊居作者之位，所以咨於執事而為之爾。若執事守章句之學，因循於時，置不朽之盛業，與夫不知言亦無以異矣。

是籍書之所謂「駮雜無實之說」者，其實卽指因循時俗爲章句雜篇，謂其與聖人六藝，與孟軻、揚雄之著作不同耳。考之韓集，如感二鳥賦、河中府連理木頌、貓相乳、贈張童子序、送權秀才序、祭田橫墓文之類，此皆成於韓、張締交之前，此皆籍之所謂駮雜而無實者也。籍謂不敢自居於作者，而願韓公之爲之，謂韓公今之所作，則僅是循俗章句，駮雜無實，譊譊多言，無當於不

朽之盛業也。

張籍書之內容，必如此解釋，乃可明白得當時人對韓公提倡古文懷疑之深處。若謂專指如毛穎傳等而言，則轉失於淺而求之矣。然韓公答書，則實不足以滿張籍之意，於是籍有遺公第二書，仍以爲有志古文，當任著書之事。故曰：「莫若爲書。」又曰：「執事不以此時著書，而曰俟後，或有不及，曷可追乎？」又曰：「顏子不著書，以其從聖人之後。」又曰：「若孟軻，傳者猶以爲自論集其書，不云沒後其徒爲之。」又曰：「揚雄之徒，咸自作書。」則籍書之意顯然。凡如韓公所作短篇散文，皆籍之所謂「章句之學，因循於時」，是皆駮雜無實之說也。於是韓公又有重答張籍書，然亦仍無以大破籍之所持。是蓋韓公未滿三十時作品，其識力亦未有能自副其所抱負也。

韓公又有答崔立之書，亦在三試吏部不售之後，或當稍後於其答張籍，其書曰：

方今天下風俗，尚有未及於古者。邊境尚有被甲執兵者。主上不得怡，而宰相以爲憂。僕雖不賢，亦且潛究其得失，致之乎吾相，薦之乎吾君。上希卿大夫之位，下猶取一障而乘之。若都不可得，猶將耕於寬閒之野，釣於寂寞之濱，求國家之遺事，考賢人哲士之終

始，作唐之一經，垂之於無窮。誅姦諛於旣死，發潛德之幽光。二者將必有一可。

是韓公當時，亦自謂苟不能致身政治，有所建白，亦惟有退而著書。此亦是張籍意見，不過在韓公之意，將稍置以爲緩圖耳。而張籍之所譏以爲駁雜無實之說者，韓公亦僅曰：

此吾所以為戲耳。比之酒色，不有間乎？吾子譏之，似同浴而譏裸裎。

此等語顯屬強辯。在張籍之意，固自承不敢當作者，而冀韓公之爲之。今韓公乃以「同浴而譏裸裎」爲答，故曰終不足以大折張籍之說也。然此僅爲韓公早年之說。逮其後，學愈深，識愈高，所論乃遠與早年不同。請繼此申述之。

四

今且另提一問題，即自韓公提倡古文以後，關於短篇散文在文學史上之地位，及短篇散文中體類分別之新演變之一問題是也。茲試先引柳宗元氏之說闡述之。子厚有其弟宗直西漢文類序，謂：

以文觀之，則賦頌、詩歌、書奏、詔策、辯論之辭畢具。以語觀之，則右史記言尚書、戰國策成敗興壞之說大備。

又曰：

殷周之前，其文簡而野。魏晉以降，則盪而靡。得其中者漢氏。漢氏之東則衰矣。當文帝時，始得賈生明儒術。武帝尤好焉。公孫弘、董仲舒、司馬遷、相如之徒作，風雅益盛。敷施天下，自天子至公卿大夫士庶人咸通焉。於是宣於詔策，達於奏議，諷於辭賦，傳於歌謠，由高帝訖於哀、平、王莽之誅，四方之文章蓋爛然矣。

柳公此文，將古來子、史兩部，如張籍氏之所謂著書者，剔除於文章之外。此與蕭統文選序大意相符。惟其衡文標準，自東漢以下，卽不重視，此則與蕭氏大異。柳公此文意見，實乃自陳子昂、李太白以來，唐人衡文一共同標準、共同意見也。尋柳氏之所謂文，又分兩別。代人記言謂之「語」，己所造作謂之「文」。而文之體類，則又分賦頌、詩歌、書奏、詔策、辯論而爲五。然柳文此下所舉，則僅及辭賦、歌謠、詔策、奏議四者，獨不及論辯。此亦有說。蓋論辯之文，

在古人每以撰次成書，勒爲一家言，故於短篇散文中，論辯當不占重要地位，故柳氏不復稱引及之也。在柳氏之意，欲求恢復古代之散文體，卻不必定要摹倣古人之經、史著作。此一說，已足以答復張籍及時人之所疑矣。

柳氏衡文之意，又見於其所爲楊評事文集後序，其言曰：

> 作於聖，故曰經。述於才，故曰文。文有二道：辭令褒貶，本乎著述者也；導揚諷諭，本乎比興者也。著述者流，蓋出於書之謨、訓，易之象、繫，春秋之筆削，其要在於高壯廣厚，詞正而理備，謂宜藏於簡冊也。比興者流，蓋出於虞夏之詠歌，殷周之風雅，其要在於麗則清暢，言暢而意美，謂宜流於謠誦也。茲二者，考其旨義，乖離不合。故秉筆之士，恒偏勝獨得，而罕有兼者焉。厥有能而專美，命之曰「藝成」，雖古文雅之盛世，不能並肩而生。唐興以來，稱是選而不怍者，梓潼陳拾遺。其後燕文貞以著述之餘攻比興而莫能極。張曲江以比興之隙窮著述而不克備。其餘各探一隅，相與背馳於道者，其去彌遠。文之難兼，斯亦甚矣。

柳氏此文，又分文爲兩大類。一本乎著述，宜藏簡冊；一本乎比興，宜流謠誦。合之前引西漢文

類序，則賦頌、詩歌，卽本乎「比興」，而書奏、論辯，則本乎「著述」。由此言之，斯文短篇，亦原本古人著書而來，其體若有變，其用實相類。循此似可解張籍氏之惑，而免於以古文爲「駁雜無實之說」之誚矣。惟柳氏又備舉楊評事之文，謂：

> 其爲鄂州新城頌、諸葛武侯傳論、餞送梓潼陳衆甫、汝南周愿、河東裴泰、武都符義府、太山羊士諤、隴西李鍊，凡六序，廬山禪居記、辭李常侍啟、遠遊賦、七夕賦，皆人文之選。用是陪陳君之後，其可謂具體者歟！

其所列，如贈序、雜記之類，既非論辯，亦非書奏，此皆唐代新興之文體，正是張籍所譏以爲駁雜而無實者也；而柳氏顧謂其「以陪陳君之後，可謂具體者」。是柳氏之意，卽此諸新體，亦可謂其兼「比興」與「著述」也。柳氏又謂：「楊君晚節，偏悟文體，尤邃敍述。」又謂：「宗元以通家脩好，幼獲省謁。」則柳公固深契於楊氏之爲文，而非泛泛爲誦揚之辭。尤其所謂「偏悟文體」一語，蓋涵有引而未發之深義。亦可謂體各有當，不必定爲專書之著述，亦不必定爲論辯與書奏，乃有當於古人爲文之旨義也。

柳氏衡文意見之遠異於張籍，尤可於其讀韓愈所著毛穎傳後題一文見之。其文曰：

自吾居夷，不與中州人通書。有來南者，時言韓愈爲毛穎傳，大笑以爲怪，而吾久不克見。楊子誨之來，始持其書。索而讀之，信韓子之怪於文也。世之模擬竄竊，取青媲白，肥皮厚肉，柔筋脆骨以爲辭者，其大笑固宜。且世人笑之，不以其俳乎？而俳又非聖人之所棄者。詩曰：「善戲謔兮，不爲虐兮。」太史公書有滑稽列傳，皆取乎有益於世者也。學者終日討說答問，呻吟習復，應對進退，掬溜播灑，則罷憊而廢亂；故有「息焉游焉」之說。有所拘者有所縱。大羹玄酒，體節之薦，味之至者。而文王之昌蒲葅，屈到之芰，曾皙之羊棗，然後盡天下之奇味以足於口。獨文異乎？韓子之爲，亦弛焉而不爲虐，息焉游焉而有所縱，盡六藝之奇味以足其口。且凡古今是非，六藝百家，大細穿穴，用而不遺者，毛穎之功也。韓子窅而爲之傳，以發其鬱積，學者得之勵，其有益於世。是其言，固與異世者語，而貪常嗜瑣者，呫呫然動其喙，亦勞甚矣。

讀此文，知韓公毛穎傳，在當時固極遭誹笑。卽以後舊唐書韓公傳尙謂：「其爲毛穎傳，譏戲不近人情，此文章之甚紕繆者。」而子厚則賞其能獨創不因襲，怪奇有異致，亦謂其有所比興，於世非無益。並謂文辭之爲功，有宣導，有縱弛，不當專以整襟陳義爲主。此子厚本文大旨，亦其

所謂「徧悟文體」之一例也。茲以今語釋之，子厚乃站在文學本身立場上發議，抑且站在韓、柳二公在當時所欲提倡之新文學見解上立論，故既與如張籍之專重著書以衛道之觀念有別，亦與同時乃及身後一輩人對文學之評價相異也。

然則推柳氏之意，文之爲體，固可不盡於詔策、奏議、辭賦、歌謠以及夫論辯之類，而當別有所新創；要之求其能不失於褒貶之與諷諭，而能兼夫「著述」與「比興」二者之美，庶可以窮極六藝之所蘊，而不限於古人之成格。讀者試會合籀誦上引柳氏諸篇，亦可略窺其立論旨義之所在矣。此乃柳氏對於其所提倡之古文所特持之評價意見。而韓公早年所論，則殊未足以及此也。

五

韓公之答張籍，謂：「所謂著書者，義止於辭耳。宣之於口，書之於簡，何擇焉？」又謂：「吾與人爲無實駮雜之說，此吾所以爲戲耳。」此書作於韓公早年。若循是言之，豈非古文乃無義趣可言！逮後韓公持論便不同。其答劉正夫書曰：「爲文宜師古人。」又曰：「師其意，不師其辭。」又曰：

夫百物朝夕所見，人皆不注視也。及覩其異者，則共觀而言之。夫文豈異於是乎？漢朝人莫不能為文，獨司馬相如、太史公、劉向、揚雄為之最。然則用功深者，其收名也遠。若皆與世沈浮，不自樹立，雖不為當時所怪，亦必無後世之傳也。足下家中百物，皆賴而用也。然其所珍愛者，必非常物。夫君子之於文，豈異於是乎？

又曰：

聖人之道，不用文則已，用則必尚其能者。能者非他，能自樹立、不因循者是也。

至是，韓公始於文學立場自抒偉見，謂文學貴能創造，否則即不足以傳後也。

韓公論文大義，又見於其南陽樊紹述墓誌銘，曰：

多矣哉，古未嘗有也！然而必出於己，不襲蹈前人一言一句，又何其難也！必出入仁義，其富若生蓄，萬物畢具，海涵地負，放恣橫縱，無所統紀，然而不煩於繩削而自合也。

古人著書，一幹而萬條；今創爲短篇散文，乃變爲萬枝而一本。本於何？曰：本乎「仁義」。然

而放恣縱橫，若無所統紀。若天地之生物，海涵地負，無所不有。其同於聖人者在其「道」，其所以異乎聖人者則在乎「辭」。縱使聖人復出，其有用於文，從事著作，亦必尚其異，尚其非常，不蹈襲前人之成格。不蹈襲於前人，而自合於前人，此所謂「不煩繩削而自合」也。故曰：

惟古於詞必己出，降而不能乃剽賊。後皆指前公相襲，從漢迄今用一律。寥寥久哉莫覺屬，神徂聖伏道絕塞。旣極乃通發紹述，文從字順各識職，有欲求之此其躅。

然後人不明韓公爲文「必出入仁義，海涵地負，無所統紀」之深旨，乃僅於一字一句間求之。於是學韓者乃競尚於怪奇。則豈古聖賢之著作，孔孟之道，亦僅止於造爲字句之怪奇而已乎！李肇國史補謂：「元和之後，文筆則學奇於韓愈，學澀於樊宗師。」蘇軾亦謂：「學韓而不至，爲皇甫湜。學皇甫湜而不至，爲孫樵。自樵以降，無足觀矣。」是皆不窺韓公爲文之本原，與夫韓公論文之深旨者也。

秦觀有云：

探道德之理，述性命之情，發天人之奧，明死生之變，此論理之文，如列禦寇、莊周之所

作是也。別黑白陰陽，要其歸宿，決其嫌疑，此論事之文，如蘇秦、張儀之所作是也。考同異，次舊聞，不虛美，不隱惡，人以為實錄，此敍事之文，如司馬遷、班固之所作是也。原本山川，極命草木，比物屬事，駭耳目，變心意，此託詞之文，如屈原、宋玉之所作是也。鈎莊、列之微，挾蘇、張之辯，摭遷、固之實，獵屈、宋之英，本之以詩、書，折之以孔氏，此成體之文，如韓愈之所作是也。蓋前之作者多矣，而莫有備於愈。後之作者亦多矣，而無以加於愈。故曰：總而論之，未有如韓愈者也。

秦氏此說，當引與樊紹述銘合看，庶可以深明乎韓公爲文之功力與其宗趣矣。

韓公亦嘗自言之，其答侯繼書有云：

僕少好學問，自五經之外，百氏之書，未有聞而不求、得而不觀者。然其所志，惟在其意義所歸。

此書在貞元十一年，時猶未離京東下，是亦公早年作品也。謂其博觀約取，惟在書中之意義，卽所謂「好古之文，乃好古之道」也。然既是好古之道，則何乃囂囂多言，爲駁雜無實之說，以取

歡於人而已乎？此張籍之所疑也。及韓公爲進學解，則在元和時，比觀所言，大異乎昔，斯可知韓公進學之所造詣矣。其言曰：

先生口不絕吟於六藝之文，手不停披於百家之編。記事者必提其要，纂言者必鉤其玄。貪多務得，細大不捐。

又曰：

觝排異端，攘斥佛老。補苴罅漏，張皇幽眇。尋墜緒之茫茫，獨旁搜而遠紹。障百川而東之，迴狂瀾於旣倒。

又曰：

沈浸醲郁，含英咀華。作為文章，其書滿家。上規姚姒，渾渾無涯。周誥殷盤，佶屈聱牙。春秋謹嚴，左氏浮誇。易奇而法，詩正而葩。下逮莊、騷，太史所錄，子雲、相如，同工異曲。

上引第一節，自述其所用力，乃學問從入之途也。第二節，自述其所見道，與所以明道而衛道者，乃學問到達之境，與夫其抱負之實也。第三節，自述其所爲文，乃由求道而得，亦由明道而作。文本於道，與道相一貫，而「沈浸醲郁，含英咀華」八字，尤見其積於中而發於外，因於蓄道德而後能文章，其意最爲深到，乃爲韓公學成後議論。故曰：

先生之於文，可謂閎其中而肆其外矣。

「閎中」是本，「肆外」則僅其發而見於末者。此一義，韓公乃不憚屢言之。其答尉遲生書，亦曰：

夫所謂文者，必有諸其中。是故君子愼其實。實之美惡，其發也不揜。本深而末茂，形大而聲宏。行峻而言厲，心醇而氣和。昭晳者無疑，優游者有餘。體不備，不可以爲成人。辭不足，不可以爲成文。

由是言之，則志道修身，乃爲文立言之基本。世人常言韓公主「文以載道」，其實韓公之意，乃謂必得道而後始能文也。

此義，又暢發之於其答李翊書。其言曰：

將蘄至於古之立言者，則無望其速成，無誘於勢利。養其根而俟其實，加其膏而希其光。根之茂者其實遂，膏之沃者其光曄。仁義之人，其言藹如也。

又曰：

雖然，不可以不養。行之乎仁義之途，游之乎詩、書之源。無迷其途，無絕其源，終吾身而已矣。氣，水也。言，浮物也。水大，而物之浮者大小畢浮。氣之與言猶是也。氣盛，則言之短長與聲之高下者皆宜。

此一節，從來論文者每以與魏文帝典論論文相提並論。謂「文以氣爲主」，曹、韓同此意見。不知魏文典論僅指文章之氣，故曰氣體不可強爲。此猶後人言爲文，有陽剛、陰柔之別也。韓公此文，則指作者平日之所養，內心之所蓄。此二者可以相同而絕不同。或又疑韓公此文學莊子，此亦僅自外貌求之耳。其實韓公此文明本孟子養氣章。孟子曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」又曰：「其爲氣也，至大至剛以直，養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道。無是，

餒也。」又曰：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。」韓公亦言之，曰：

> 然後識古書之正僞，與雖正而不至焉者，昭昭然白黑分矣。

此言「正僞」，「正」指道義，即孟子之「知言」工夫也。「無迷其途，無絕其源，終吾身而已」，即孟子之「養氣」工夫也。故又曰：

> 君子處心有道，行己有方。用則施諸人，舍則傳諸其徒，垂諸文而為後世法。

韓公論文至此，然後文本於道、文道一貫之意乃顯。於是乃溥博淵泉，不擇地而出。所謂「垂諸文」者，正是一種現身說法，更不須如張籍所規，必效法孟軻、揚雄，特爲一書，始爲「垂諸文」；而無實駁雜之譏，亦可不辯自破。蓋皆學有本源，根茂實遂，即文中不言仁義，而自見爲仁義之言；即文中不論經術，而自是從經術所發。故探討韓公倡爲古文之意見，必至是乃可謂窺其閫奧，而得其淵旨也。

柳子厚亦與韓公持相似之意見，其答韋中立論師道書有謂：

始吾幼少，其為文章，以辭為工。及長，乃知文者以明道，固不苟為炳炳烺烺，務采色，夸聲音，而以為能也。故吾每為文章，未嘗敢以輕心掉之，懼其剽而不留也。未嘗敢以怠心易之，懼其弛而不嚴也。未嘗敢以昏氣出之，懼其昧沒而雜也。未嘗敢以矜氣作之，懼其偃蹇而驕也。抑之欲其奧，揚之欲其明，疏之欲其通，廉之欲其節，激而發之欲其清，固而存之欲其重，此吾所以羽翼夫道也。本之書以求其質，本之詩以求其恒，本之禮以求其宜，本之春秋以求其斷，本之易以求其動，此吾所以取道之原也。參之穀梁氏以厲其氣，參之孟、荀以暢其支，參之莊、老以肆其端，參之國語以博其趣，參之離騷以致其幽，參之太史以著其潔，此吾所以旁推交通而以為之文也。

柳子所言，較之韓公，深淺有異，醇駁有辨矣。要之主文本於道、文道一貫，則大意無殊。然而所謂文本於道、文道一貫者，此乃「卽文而見道」，非「爲文以明道」也。爲文明道，乃後人「文以載道」之說，仍是道與文爲二，而卽文見道，則道自寓於文，乃道與文爲一。故雖如韓公之爲毛穎傳，亦非無道而爲之，亦可由此而見道矣。

道寓於文之義，韓公又深見之於其送高閑上人序。其言曰：

苟可以寓其巧智，使機應於心，不挫於氣，則神完而守固。雖外物至，不膠於心。堯、舜、禹、湯治天下，養叔治射，庖丁治牛，師曠治音聲，扁鵲治病，僚之於丸，秋之於弈，伯倫之於酒，樂之終身不厭，奚暇外慕？夫外慕徙業者，皆不造其堂，不嚌其胾者也。往時張旭善草書，不治他伎，喜怒窘窮，憂悲愉佚，怨恨思慕，酣醉無聊不平，有動於心，必於草書焉發之。觀於物，見山水崖谷，鳥獸蟲魚，草木之花實，日月列星，風雨水火，雷霆霹靂，歌舞戰鬭，天地事物之變，可喜可愕，一寓於書。故旭之書，變動猶鬼神，不可端倪，以此終其身而名後世。今閑之於草書，有旭之心哉？不得其心而逐其迹，未見其能旭也。為旭有道，利害必明，無遺錙銖，情炎於中，利欲鬭進，有得有喪，勃然不釋，然後一決於書，而後旭可幾也。今閑師浮屠氏，一死生，解外膠，是其為心，必泊然無所起，其於世，必淡然無所嗜，泊與淡相遭，頹墮委靡，潰敗不可收拾，則其於書，得無象之然乎？然吾聞浮屠人善幻，多技能，閑如通其術，則吾不能知矣。

此文列舉堯、舜治天下，迄於張旭之治草書，而獨不及文章；然文章自非例外可知。韓公此文所提出之問題，乃向來所辨「道」與「技」之問題也。以今語說之，亦可謂是「道德」與「藝術」

之問題。藝術必表現一內心，內心之所得者是其德，發之於技是其藝。寓其所得於其所發，大者爲道，小者爲術。治天下猶且然，況於爲文章？姚鼐謂：「韓公此言，本所自得於文事。」此言是也。而韓公之所以深斥於佛老者，亦由是而可見。推韓公之意，謂天地間一切道，一切藝，皆由人心生。人心得所養，而外有以合乎天，然後天人相應，而道彰焉，藝美焉。今苟一切遣去其內心，解之釋之，泊然淡然，而幾於頹墮委靡，而轉謂其乃一任乎天，是荀卿之譏莊周，所謂「知有天不知有人」也。然苟「情炎於中，利欲鬬進，有得有喪，勃然不釋」，此等心境，張旭以之治草書則可，固不可移之堯、舜、禹、湯治天下。此則「道」與「技」之別也。而韓公則固以堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟之道以治其文者，故曰：「行之乎仁義之途，游之乎詩、書之源。」大本既立，內有所感，外有所觀，乃一於文焉發之。曾國藩評此文謂：「機應於心，熟極之候也，莊子養生主之說也。不挫於氣，自慊之候也，孟子養氣章之說也。」又曰：「韓公之於文，技也，進乎道矣。」曾氏此評，蓋爲得之。韓公友李翺習之嘗謂：「人號文章爲一藝者，乃時世所好之文，或有盛名於近代者是也。其能到古人者，則仁義之辭也，惡得以一藝名之？」此言更可謂深得韓公論文之深旨。後之學韓者，不得其心而逐其迹，則爲皇甫湜、孫樵之歸，所謂象之而已者也。或以莊子「宋元君畫史解衣槃礴臝」之故事說此篇，亦未是。郭象云：

「內足者神閒而意定。」夫內足亦非遣去此心，使之空無所存也。韓公之所內足自慊，則曰「仁義之途，詩、書之源」，此又不可不辨。

六

陳后山評韓公詩，謂：「詩文各有體，韓以文爲詩，杜以詩爲文，故不工爾。」竊謂后山此評，亦未全是。謂詩文各有體，是也。謂韓公「以文爲詩」，亦是。因謂韓詩不工，則私人之好惡，歷代好韓詩者，必不以爲然。顧韓公之有大貢獻於中國文學史者，實在文不在詩。而韓公之「以詩爲文」，向來亦無人道及。此我上文所謂散文短篇體類之新演變也。試再稍申說之。

竊謂韓公不僅以文爲詩，實亦以散文之氣體筆法爲辭賦。試誦韓集諸賦，及其哀辭、祭文，乃至碑誌之銘文，及其他頌贊、箴銘之類，凡其文體當歸入「辭賦」類者，韓公爲之，不論用韻不用韻，實皆運用散文之筆法氣體以成篇，而使其面貌一新，迥不猶人；此皆韓公之創格也，而固不能謂之不工。而韓文之神奇變化，開此下散文無窮法門，而能使短篇散文達於海涵地負、放恣縱橫之境界者，尤要則在其「書牘」與「贈序」之兩體。

古人散文，除經史百家著爲專書者不論，自餘則爲奏策、詔令。此皆原於尚書，當屬政治文件。雖亦於文有工有不工，然題材既先有限制，則不得謂之是純文學。唐人似多於此猶有不辨者。故舊唐書元稹白居易傳史臣曰：

國初開文館，高宗禮茂才，虞、許擅價於前，蘇、李馳聲於後。或位昇臺鼎，學際天人，潤色之文，咸布編集。然而向古者傷於太僻，徇華者或至不經。齷齪者局於宮商，放縱者流於鄭衛。若品調律度，揚搉古今，賢不肖皆賞其文，未如元、白之盛也。昔建安才子，始定霸於曹、劉，永明辭宗，先讓功於沈、謝。元和主盟，微之、樂天而已。臣觀元之制策，白之奏議，極文章之壼奥，盡治亂之根荄。

贊曰：文章新體，建安、永明。沈、謝既往，元、白挺生。

此一意見，乃承散文舊傳統，以「奏議」、「制策」之類爲朝廷大述作。西漢賈、董、匡、劉，即以此爲文章宗師，唐史臣之極推元、白，着眼亦在此。而韓公之倡爲古文，則其意想中獨有新裁別出，固有非時人所能共曉者。

其次如「論辨」、「序跋」。此類文字，如作「論辨」，則不如著專書；如爲「序跋」，亦

僅堪爲原書當附庸，斷不能就此發揚出短篇散文之最高價值。並其體皆限於學術性，亦不能成爲純文學。

又其次如「碑誌」、「傳狀」。「傳狀」之類，既有官史，今以私家短篇散文爲之，亦斷不能有甚高價值。故韓、柳二集，所作傳狀，僅有圬者王承福、種樹郭橐駝，以及宋清、童區寄、梓人、李赤，甚及毛穎傳與蝜蝂傳。可知二公之爲此，情存比興，乃以遊戲出之。名雖「傳狀」，實屬新體。此等題材，若承舊貫，當爲一詩，非眞承襲自史傳也。此則已是二公別創新格，運詩爲文之一證矣。

「碑誌」自東漢蔡邕以下，實成爲一種社會性的應酬文字。故邕之自白：生平爲碑文，無慙筆者，僅郭林宗一碑。此其拘碍於對方請求人之情面者可知。韓公承其家業，亦以能碑文招徠四方之邀乞。當時有劉乂攫取「諛墓金」之說，則時人亦認韓公碑文爲是一種世俗應酬文字也。且碑誌既縛於題材，礙於情面，又限於文體。蓋碑文當勒之金石，體尚謹嚴，文須韻藻，並不與其他散文同其淵源，亦復與史傳性質有別。而韓公爲之，乃刻意以散文法融鑄入金石文而獨創一體。其骨格則是龍門之史筆，其翰藻則是茂陵之辭賦。設例取勢，因人爲變。創格造局，錘句鍊響，極行文之能事。可謂前無古人，後無來者。然終以限於體制，以此顯韓公之聖於文而無施不可則

可，然若繩以純文學之境界與標準，則終爲有憾。由此而言，正見韓公當時倡爲古文，其實仍是隨順世俗，因變爲新。並不拘拘於必以復古爲尙矣。若必拘拘以復古是尙，則東漢以前，並無碑誌一體。韓公平日所舉古之豪傑之士，方在早年時，則曰「若屈原、孟軻、司馬遷、相如、揚雄之徒」，其後學養漸深，又改稱曰：「漢之能文者，獨司馬相如、太史公、劉向、揚雄爲之最。」試問凡此諸人，無論其爲孟軻、屈原，或如兩司馬以下，幾曾有墓誌與碑銘之作乎？故知韓公心中，所謂「好古之文」者，實自有其一種開新之深見，決非漫曰好古、僅務依倣而已也。此又韓公創意以散文法融鑄入金石文，亦猶其創意以散文爲辭賦之例也。

除上述諸體外，尙有「書牘」。戰國先秦縱橫游說之辭此不論。厥後以書牘傳者，實寥寥可數。西漢如司馬子長報任少卿，楊惲報孫會宗，劉歆移書讓太常博士之類，皆一時特有所感觸，披暢積蘊，一書必有一書之特殊內容。在作者當時，必感有所不容已於言者，是亦題材先定矣。尤如劉書，討論學術，兼可作政治文件看，此當別論。是西漢一代，惟馬、楊兩書，因事抒情，始可謂是文學絕唱。而楊書特模倣其外祖太史公之所爲，故以書牘運入文學，在漢時特太史公始創之。而史公生平亦僅有此一篇，此亦所謂發憤而作，妙手偶得也。故就文學史演進大勢言，如相傳李陵報蘇武書，不僅其文辭可疑，即論其時代，正與太史公報任少卿書略相先後，亦不應同

時並現兩奇蹟，有如是之巧合也。

至於有意運用書牘爲文學題材，其事當起於建安，而以魏文帝、陳思王兄弟爲之最。此等書札，所以異於前人者，緣其本無內容，並非有一番不容已之言，而特遊戲出之，藉以陶寫其心靈。古人云：「嗟嘆之不足則詠歌之。」此等書札，則辭多嗟嘆，情等詠歌，本亦宜於作爲一詩，今特變其體爲一封書札耳。故此等書札，乃始有當於純文學之條件。而後來嗣響，仍少佳構。必待韓公出，而後「書牘」一體始成爲短篇散文中極精妙之作品。寫情說理，辨事論學，宏纖俱納，歌哭兼存，而後人生之百端萬狀，怪奇尋常，盡可容入一短札中，而以隨意抒寫之筆調表出之。無論其題目之大小，內容之深淺，正因其乃一書牘之體，而更易使人於輕鬆而親切之心情下接受領會。此實爲韓公創新散文體之一絕大貢獻。而後之來者，對此一體，亦終少稱心愜意之佳構，足以追隨韓公者。蓋碑誌之難，人所易知。書牘之難，人所難曉。此兩體，一必求其典雅，一必求其自然，又皆不脫應酬人情，世俗常套，故極難超拔，化臭腐爲神奇；自非有深造於文學之極詣者，實不易爲。

書牘之外，厥爲「贈序」。此一體創始於唐人。相傳五言詩起於蘇、李贈答，固不足信，然贈答要爲此下詩中最廣使用之一體。故昭明選詩，亦獨以贈答一類爲多。其他如公讌，如祖餞，

皆與贈別相近。可證此類本屬詩題，故皆以吟詠出之。及於唐人，臨別宴集，篇什既多，乃有特為之作序者，亦有不為詩而徑以序文代者。今傳李太白文集共五卷，而序文獨占兩卷，實皆「贈答詩」之變相也。如其暮春江夏送張祖監丞之東都序，乃曰：「詩可贈遠，無乃闕乎？」秋於敬亭送從姪耑遊廬山序，曰：「情以送遠，詩能闕乎？」冬夜於隨州紫陽先生飡霞樓送烟子元演隱仙城山序，曰：「詩以寵別，賦而贈之。」此等皆明以序代詩送別也。夏日陪司馬武公與羣賢宴姑熟亭序，曰：「千載一時，言詩紀志。」此又以序代詩紀公讌也。又如金陵與諸賢送權十一序，曰：「羣子賦詩，以出餞酒，仙翁李白辭。」此特羣子為詩而已為之辭，仍不以其辭為所以序羣子之詩也。又江夏送倩公歸漢東序，曰：「作小詩絕句以寫別意。辭曰：××（此處原缺二字。）漢東國，川藏明月輝，寧知喪亂後，更有一珠歸。」是太白此篇，實仍是賦詩贈別。所以謂之「序」者，詩經三百首，本各有序，婢作夫人，乃徑以「序」名篇也。又如春夜宴從弟桃花園序，曰：「不有佳詠，何伸雅懷？如詩不成，罰依金谷酒數。」是席間各約賦詩，而特以序引端也。又如秋日於太原南柵餞陽曲王贊公賈少公石艾尹少公應舉赴上都序，曰：「請各探韻，賦詩寵行。」此亦與夜宴桃花園序同例，乃以序作前引，隨各賦詩也。太白集所收序文兩卷，惟澤畔吟序一篇，獨為「序跋」之「序」，而亦特以序詩，與序著述專籍者異。此為唐人「贈序」新

體，其原起乃由詩轉來之明證。太白自負「文可以變風俗」，如此類，變詩爲文，亦其例乎？然太白所爲諸序，尋其氣體所歸，仍不脫「辭賦」之類。其事必至韓公，乃始純以散文筆法爲之。此又韓公一創格也。韓公於李集必甚注意，事無可疑。是韓公此一創格，尋其淵源，可謂自李集而來。

蘇東坡嘗謂：

歐陽公言，晉無文章，惟陶淵明歸去來辭而已。余謂唐無文章，惟韓退之送李愿歸盤谷序而已。生平欲效此作，每執筆輒罷，因自笑曰：不若且放教退之獨步。

今按：韓公送李愿歸盤谷序，竟體用偶儷之辭，其實尚是取徑於「辭賦」，東坡以之擬陶淵明歸去來辭，是也。惟文中遇筋節脈絡處，則全用散文筆法起落轉接，此爲韓公有意運用散文氣體改換古人辭賦舊格之證。此所謂李光弼入郭子儀軍，壁壘猶舊，旌旗全新也。而篇末「與之酒而爲之歌」，顯由太白江夏送倩公歸漢東序之體制脫胎而來。更可證韓公所爲「贈序」新體之淵源所自。

又其送楊少尹序，昔人評其文「反覆詠歎，言婉思深」，此明是一種詩的境界。韓公又曰：

「楊侯之去，丞相有愛而惜之者，爲歌詩以勸之；京師之長於詩者，亦屬而和之。」是他人以詩贈別，韓公乃以序代詩，亦卽太白暮春江夏送張祖監丞之東都序之類也。又如送湖南李正字序：「重李生之還者皆爲詩，愈最故，故又爲序云。」今按：公亦爲詩送行，是序，卽序其當時之送行詩集也。其他如送石處士序、送溫處士赴河陽軍序、送鄭十校理序，諸篇皆是。此則太白金陵與諸賢送權十一序之類也。惟太白集尚自稱其序爲「辭」，「辭」體固猶與「詩」近，而韓公則逕以散文筆法爲之，故遂正式成爲送行詩集之序文，於是遂正式爲散文中一新體。

又如上巳日燕太學聽彈琴詩序，卽太白夏日陪司馬武公與羣賢宴姑熟亭序之類也。贈別有詩，公讌亦有詩，至於唐，皆變而有序，此等序，其實皆詩之變體。惟韓公深於文，明於體類，故能以詩之神理韻味化入散文中，遂成爲曠古絕妙之至文焉。劉大櫆評韓公送董邵南序，曰：「此篇及送王含序，深微屈曲，讀之覺高情遠韻，可望不可及。」張裕釗曰：「寄興無端，如此乃可謂之妙遠不測。」曾國藩評韓公送王秀才含序，曰：「波折夷猶，風神絕遠。」其他諸家，尚多以評詩語評韓公贈序諸篇，皆可謂妙得神理。惜無一人能明白言之曰：是乃韓公之「以詩爲文」耳。章實齋文史通義有云：「學者惟拘聲韻之爲詩，而不知言情達志，敷陳諷諭，抑揚涵泳之文，皆本於詩敎。」其言是矣，然亦未能明論唐、宋諸家之「以詩爲文」也。余此所論，苟深明

於文章之體類流變者，當不斥爲妄言。

故韓集「贈序」一體，其中佳構，實皆無韻之詩也。今人慕求爲詩體之解放，欲創爲散文詩，其實韓公先已爲之。其集中「贈序」一類，皆可謂之是散文詩，由其皆從詩之解放來，而仍不失詩之神理韻味也。後人學韓者，惟歐陽永叔最得韓公此體文之神髓。歐公之詩，若微嫌於坦直緩散。而歐公之文，尤其「贈序」一體，其境界絕高者，則皆可謂是一種絕妙之散文詩也。

其他可論者，尚有「雜記」與「雜說」。「雜記」一體，於韓集頗不多見。然細論之，此當分兩類。一曰「碑記」，如汴州東西水門記、鄆州谿堂詩之類是也。此等實皆金石文字，應與碑誌相次。其另一類乃爲「雜記」，如畫記是也。蘇東坡謂：

世有妄庸者，作歐陽永叔語云：「吾不能為退之畫記。」此大妄也。

方苞則曰：

周人以下，無此種格力。歐公自謂不能為，所謂曉其深處；而東坡以所傳為妄，於此見知

言之難。

張裕釗亦謂：

畫記可追考工。

竊謂韓公於古文，必期能海涵地負，無所不蓄。六經、百家，皆歸鎔鑄。如畫記此文，最為題材所限，本最不宜入文，而韓公故以入文。歐陽永叔於韓集，用力最深，體悟最精，尤於其「碑誌」、「贈序」諸體，皆能會其淵微，得其神似。故獨於畫記特出，自審力不能及也。東坡為文，多仗才氣，蓋短篇散文至於東坡之手，而得大解放。恣意所至，筆亦隨之。自謂「如水銀瀉地，無所不達。」然已失卻韓公「以詩為文」之精意。似東坡於柳氏所謂「徧悟文體」之說，不加體會，故謂獨不能為送李愿歸盤谷序。其實衡以韓文神理，坡集於「碑誌」、「贈序」諸體，所不能造其淵微者多矣。則宜乎其以永叔此語為妄傳。

韓集「雜記」諸文，尚有介乎「碑記」與「雜記」之間者，如燕喜亭記、新修滕王閣記諸篇是也。此諸篇雖亦上石之文，乃全以散文筆法出之。此等文字易於模倣，遂亦為後代開出無窮法

門。宋人記亭閣，記齋居，皆摩空寄興，不爲題材所限，尚有運詩入文之遺意，而宋人亦不自知。後之論詩者，率分唐詩、宋詩而爲二；今亦可謂韓公「贈序」諸篇，皆是唐詩神韻，至其「雜記」，如燕喜亭、滕王閣之類，則已開宋詩境界矣。然此亦非深於文章神理者不能辨也。

柳集獨於「雜記」一體頗致力，凡得四卷三十六篇，夥頤甚矣。大體論之，皆當歸入「碑記」之類。尤其山水記遊諸篇，卓絕古今，評者皆謂其導源於酈道元之水經注。竊謂韓、柳同時，同倡爲古文，聲氣相通；二公之於「運詩入文」之微意，蓋有默契於心，不言而相喻者。柳公固精於詩，若是沿襲舊轍，則當爲謝康樂。而柳公顧變體爲散文，於是遂別開新面。然若不如是，則短篇散文，僅沿舊轍，仍是論辨、奏議之類，亦決不能深入純文學之閫奧也。後人必分詩、文爲兩途，而隔絕視之，故漫不得子厚記遊諸篇之深趣耳。

「雜記」之外，復有「雜說」，於韓集不多見，而柳集乃頗盛。所謂「說」者，漢志九流十家有「小說家」者流，其書雖不傳，然諸子之書尚多有之，尤以莊子書爲然。亦可謂莊周寓言，皆小說也。若割截莊書，分章分節而觀，則內篇七篇，上起北溟之鯤化而爲鵬，下迄儵忽之鑿混沌七竅，幾乎十九皆小說耳。外、雜篇中精采者，亦皆小說也。又如策士縱橫游說，見於戰國策者，其文亦多以小說雜羼之。惟此等皆銷入長篇，不獨立爲文，因此後世遂不見此體，而往往轉

化入詩中。蓋中國詩人，自魏晉以下，殆無不沈浸於道家言，尤怡情於莊、列。列子僞書，當出於晉，其書亦多小說。詩人之比興，正似小說家之寓言。可知「運文入詩」，其來久矣。韓公狡獪爲文，又一轉手「運詩入文」，遂若蹊徑獨闢。今試以韓集雜說「龍嘘氣成雲」，「世有伯樂然後有千里馬」兩章，以韻語轉譯之，豈不即成爲太白古風之類乎？故李光地評韓公龍雲篇，亦謂：「此篇取類至深，寄托至廣」，是仍以評詩語評文也。其他如獲麟解，「解」亦猶之「說」也，此等皆當屬「雜說」。姚鼐古文辭類纂以之歸入「論說」類，實爲失倫。試參之柳集，而再定其歸類之所宜。

柳集有鶻說，有捕蛇者說，有謫龍說，有羆說，有觀八駿圖說，皆「雜說」之體也。又有三戒，曰臨江之麋、黔之驢、永某氏之鼠。此則顯然介乎「雜記」與「雜說」之間矣。其實如韓公之圬者王承福傳，柳公之種樹者郭橐駝傳之類，亦皆小說雜記也。而姚氏古文辭類纂以之歸入「傳狀」，又失其倫類矣。柳集又有乞巧文、罵尸蟲文、宥蝮蛇文、憎王孫文、逐畢方文、辯伏神文、懲咎文、哀溺文等，總題曰「騷」。就其文辭言，固屬騷體，就其內容言，則亦「雜記」、「雜說」之類也。柳集以對卷十四、問答卷十五、說卷十六、傳卷十七、騷卷十八、弔贊箴戒卷十九、銘雜題卷二十，相聯編之，最有深義，蓋此等皆「雜記」、「雜說」也。是非精辨於文章體類

之源流變化者不易曉。蓋柳集編次，出於其友劉禹錫。今傳柳集，雖非禹錫手編之舊，然大體尚依稀可見。劉禹錫與呂溫二人論文語，皆有極超卓者。想當時與柳公相友討論有素矣。獨惜李漢之編韓集，乃全不識文章體類，曰「雜著」，又有「雜文」，驅龍蛇而雜之於菹澤之中，最爲無當。今若以柳集分類細闡之，當知「雜記」、「雜說」，其體皆近「小說」，亦與「辭賦」相通。莊、屈同條共貫，惟莊爲散文，屈爲辭賦，其外貌雖別，其內情則通。韓非解老、喩老、內外儲說、說林諸篇，更近散文體製，然其爲接近道家言，則彰著無疑，故其文亦多采小說。亦與後代雜記、雜說之類相似。則此類文不當與「論辨」相混，亦復與「碑記」有別，又斷可識矣。而今人論韓文者，乃謂韓公古文，特受當時傳奇小說家之影響，則可謂更不瞭於古今文章流變之深趣矣。

今再總括上文而撮述其大意。在韓、柳以前，中國文學著述，可分兩大類。一曰散文。以勒爲專書著述者爲主，經、史、子三部皆是也。其有短篇散作，不爲著述專書而有，則別有其應用之途。其最著者爲詔令與奏議，是爲應用於政治方面者。又爲論辨與序跋，則爲應用於學術方面者。而人情之重視詔令與奏議則尤甚。復有在社會上普遍流行之應酬文字，則爲碑記、碑誌與書牘。其實此等皆爲通俗應用文，而其使用乃愈下愈盛，其勢汗漫不可止。蓋專家著述，自東漢以

下而漸衰，而此諸體乃與之爲代興。至於詔令、奏議，則亘歷古今，獨成爲舉世重視之大文章。此一類也。又其一曰韻文。三百首之下有騷體楚辭，演爲漢賦，此一支也。自東漢末季，五言詩興，又爲別一支。此二支者，乃獨被目爲文學焉。魏晉以降，文風旣煽，昭明文選，堪爲代表。於是循至專書著述，以及短篇散文，亦皆采駢儷辭賦之體，此唐以前文章之大體演變也。迄於唐人，有意復古，詔令、奏議，求能擺脫駢儷，重模典雅，此事自周、隋以來已啟其端，然亦終未能饜愜人心，而有以大變乎東漢以下之所爲也。自陳子昂、李太白、杜子美諸賢之興，而詩體一變。自韓、柳之興，而文體亦一變。此二者，皆主復古。詩之復古，在求有興寄，勿徒尚麗采。文之復古，則主以明道，而毋徒修辭句。此其要領也。

然韓、柳之倡復古文，其實則與眞古文復異。一則韓、柳並不刻意子、史著述，必求爲學術專家。二則韓、柳亦不偏重詔令、奏議，必求爲朝廷文字。韓、柳二公，實乃承於辭賦、五七言詩盛興之後，純文學之發展，已達燦爛成熟之境，而二公乃站於純文學之立場，求取融化後起詩、賦純文學之情趣風神以納入於短篇散文之中，而使短篇散文亦得侵入純文學之閫域，而確占一席地。故二公之貢獻，實可謂在中國文學園地中，增殖新苗，其後乃蔚成林藪，此卽後來之所謂「唐宋古文」是也。故苟爲古文，則必奉韓、柳爲開山之祖師。明代前、後七子，不明此義，

意欲陵駕二公，再復秦漢之古，則誠無逃於妄庸之誚爾。

故韓、柳古文之所實際用心努力者，主要僅亦沿襲東漢乃及建安以下社會流行之諸體。世風眾趨，固難違逆也。如「碑誌」與「書牘」，此兩體，實自東漢以下，始盛行於社會。「碑誌」爲東漢以下之新興體，可勿待論。卽「書牘」，在古人偶亦有之，然既不視爲篇章著述，亦不引爲文學陶寫。其用於政治場合者勿論。卽其在私人朋友交往間，偶有傑作，問世而出，如司馬公之報任少卿，此乃景星慶雲，不期而呈現耳。必俟東漢建安以下，乃爲有意文學之士所藻采潤色，而刻意求其成爲文學之一體焉。故書牘之入文學，亦新體也。

然韓、柳之大貢獻，則尚不在此。以此二體，卽「書牘」之與「碑誌」，仍限於社會人生實際應用之途，終與純文學之意境有隔也。故韓、柳之大貢獻，乃在於短篇散文中再創新體，如「贈序」，如「雜記」，如「雜說」。此等文體，乃絕不爲題材所限，有題等如無題，可以純隨作者稱心所欲，恣意爲之。當知辭賦詩歌與古代散文之不同，正在一可無題，一必有題。有題者有所爲而爲，無題者無所爲而爲。有所爲而爲者，由其先有一特定之使用，此已失卻文學眞趣。無所爲而爲者，乃本無所用之，而僅出一時作者心靈之陶寫。爲文者必至於能把握到一種無所用之之心情，到達於一種無所用之之境界，而僅出一時偶然之陶寫，乃始有當於文學之深趣。故短篇

散文之確能獲得其在文學上之眞地位與眞價值，則必自韓、柳二公始。

建安以下，知爲文以騷、賦、詩歌爲尚，此爲中國文學史上文學獨立之一種新覺醒。然騷、賦、詩歌，必尚辭藻，必遵韻律，爲之不已，流弊所趨，乃競工外飾，忘其內本。唐興，陳、李掄揚風雅，高談興寄，正以藥其病。至於韓、柳有作，乃刻意運化詩、騷、辭賦之意境而融入之於散文各體中，並可剗落藻采，遺棄韻律，洗脂留髓，略貌存神；而文學之園地，轉更開拓，文學之情趣，轉更活潑。柳公之所爲微遜於韓者，正爲其洗汰之未淨，猶多存辭賦痕迹，而轉使後之治文學史者，乃可從柳公之藩離，而進窺韓公之堂奧。而韓、柳二公在當時之一番精心密意，轉得因此而益見其昭晰朗顯焉。鴛鴦繡出，金針未藏，此亦中國文學史上一極値得鑽尋之節目也。

惟文學之爲事，終不能無纂組藻采之工。韓、柳之於琢句鍛字，布格設色，匠心密運，有更難於尚偶儷之所爲者。北宋諸家繼起，尚爲未失渠矱。而新途既開，簡易平淡之風，每趨愈下。至於元、明之世而文敝再起。明代前、後七子，欲矯之以枵響豪氣，固未得當。而如歸熙甫，僅求於淡泊淸淺中，覓取風神搖曳之致，曾國藩目之爲「牛蹏之涔」，其又何以勝「海涵地負」之任？人生諸端漸漸游離於古文之閫域，而古文之爲用，乃日促日狹。自此以降，乃更無有大力者

可以振起之。回視韓、柳二公之在當時，其爲艱險創闢之功，豈不更可想見乎？

七

韓、柳二公之在唐，其倡爲古文，每主文本於道、文道一貫之說。然二公之於「文」，則誠足以饜切人心矣。至論其所得於「道」者，則終不能無遺後人以未極高深之憾。李太白有言：「文可以變風俗，學可以究天人。」則試問韓、柳二公之究天人之學之所造詣爲何如乎？

新唐書韓愈傳謂：

其原道、原性、師說等數十篇，皆奧衍閎深，與孟軻、揚雄相表裏，而佐佑六經。

宋儒石介亦曰：

吏部原道、原性、原毀、行難、禹問、佛骨表、諍臣論，自諸子以來未有。

後人推尊韓文，必首及原道。原道之言曰：

博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德。

楊龜山曰：

韓子意曰：由仁義而之焉，斯謂之道。充仁義而足乎己，斯謂之德。所謂道德云者，仁義而已。故以仁義為定名，道德為虛位。

然仁義又何自生？韓公則見其說於原性之篇。其言曰：

性也者，與生俱生也。性之品有三，而其所以為性者五。

又曰：

性之品有上中下三。上焉者，善焉而已矣。中焉者，可導而上下也。下焉者，惡焉而已矣。其所以為性者五，曰仁、曰禮、曰信、曰義、曰智。上焉者之於五也，主於一而行於四。中焉者之於五也，一不少有焉，則少反焉。其於四也混。下焉者之於五也，反於一而悖於四。

然天之生人，又何爲如是其不齊？朱子曰：

退之說性，只將仁、義、禮、智、信來說，便是識見高處。

又曰：

退之見道處，卻甚峻絕。性分三品，正是氣質之性。至程門說到氣字，方有去著。

蓋韓公專以仁、義、禮、智、信說性，正依孟子性善之說來，故曰「孟子醇乎醇，荀與揚擇焉而不精，語焉而不詳」也。然天之生人，既有「反於一而悖乎四」者，則是性不純善，故曰性分三品。則依韓公之說，孟子之主性善，亦未全是也。宋儒張橫渠始提出「義理之性」與「氣質之性」之分別，二程深取其說，而朱子曰：「氣質之說起於張、程，極有功於聖門，有補於後學，前此未曾說到。」是亦折衷於孟子、韓公，而爲此調停兩可之說耳。

於此當進而涉及韓公之論天，其說乃旁見於柳集之天說篇。曰：

韓愈謂柳子曰：若知天之說乎？吾爲子言天之說。今夫人，有疾痛倦辱饑寒甚者，因仰而

呼天，曰：「殘民者昌，佑民者殃。」又仰而呼天，曰：「何為使至此極戾也！」若是者，舉不能知天。夫果蓏飲食既壞，蟲生之。人之血氣，敗逆壅底，為癰瘍疣贅瘻痔，亦蟲生之。木朽而蝎出，草腐而螢飛，是豈不以壞而後出耶？物壞，蟲由之生。元氣陰陽之壞，人由之生。蟲之生而物益壞，食齧之，攻穴之，蟲之禍物也滋甚。其有能去之者，有功於物者也。繁而息之者，物之讎也。人之壞元氣陰陽也亦滋甚，墾原田，伐山林，鑿泉以井飲，窽墓以送死，而又穴為偃溲，築為牆垣、城郭、臺榭、觀游，疏為川瀆、溝洫、陂池，燧木以燔，革金以鎔，陶甄琢磨，悴然使天地萬物不得其情。倖倖衝衝，攻殘敗撓而未嘗息。其為禍元氣陰陽也，不甚於蟲之所為乎？吾意有能殘斯人使日薄歲削，禍元氣陰陽者滋少，是則有功於天地者也。蕃而息之者，天地之讎也。今夫人，舉不能知天，故為是呼且怨也。吾意天聞其呼且怨，則有功者受賞必大矣。其禍焉者，受罰亦大矣。子以吾言為何如？

按諸柳集此篇，則韓公之論人道，固是粹然儒者之言。而論天事，則似浸淫於莊子外、雜篇之所云。較之荀子天論，激越尤甚。自來治儒家言者，固無如是其言天者也。然則其果爲韓公之言

乎？今考韓公此等議論，實不見於其文集，而似可旁證於其所爲之詩。韓公有孟東野失子詩，當在元和三年。柳、劉之貶，在貞元二十一年。距此詩正相近。則柳集所記，豈或在長安時親聞之韓公之口語乎？詩曰：

失子將何尤，吾將上尤天。女實主下人，與奪一何偏！彼於女何有，乃令蕃且延？此獨何罪辜，生死旬日間？上呼無時聞，滴地淚到泉。地祇為之悲，瑟縮久不安。乃呼大靈龜，騎雲叩天門。問天主下人，薄厚胡不均？天曰天地人，由來不相關。吾懸日與月，吾繫星與辰。日月相噬齧，星辰踣而顛。吾不女之罪，知非女由緣。且物各有分，孰能使之然？有子與無子，禍福未可原。魚子滿母腹，一一欲誰憐？細腰不自乳，舉族長孤鰥。鴟梟啄母腦，母死子始翻。蝮蛇生子時，坼裂腸與肝。好子雖云好，未還恩與勤。惡子不可說，鴟梟蝮蛇然。有子且勿喜，無子固勿歎。上聖不待教，賢聞語而遷。下愚聞語惑，雖教無由悛。大靈頓頭受，即日以命還。地祇謂大靈，女往告其人。東野夜得夢，有夫玄衣巾，闖然入其戶，三稱天之言。再拜謝玄夫，收悲以歡忻。

韓公此詩，乃言天、地、人互不相關，又歷舉物理不齊，故人性亦有三品。而柳集所記，乃若韓

公主「天人相讐」之說，恐非韓公眞實意見。然既不相關而共同相聚，則宜若可有相讐之事矣。要之，韓公之尊仁義，乃專本於人道，更不上推之天命。亦可謂韓公論天事，實是采道家見解，而其論人道，乃始一本於儒家宗旨也。

柳子之答韓公曰：

子誠有激而為此耶，則信辯且美矣。吾能終其說。彼上而玄者，世謂之天。下而黃者，世謂之地。渾然而中處者，世謂之元氣。寒而暑者，世謂之陰陽。是雖大，無異果蓏、癰痔、草木也。假而有能去其攻穴者，是物也，其能有報乎？蕃而息之者，其能有怒乎？天地，大果蓏也。元氣，大癰痔也。陰陽，大草木也。其烏能賞功而罰禍乎？功者自功，禍者自禍，欲望其賞罰者大謬矣。呼而怨，欲望其哀且仁者，愈大謬矣。子而信子之仁義以遊其內，生而死爾，烏置存亡得喪於果蓏、癰痔、草木耶？

是柳子言天，實與其所記韓公之說無大殊異，皆可謂不脫莊周意境也。柳之友劉禹錫見之，曰：「柳子之文信美矣，蓋有激而云，非所以盡天人之際也。」遂作天論三篇以極其辯。其上篇云：

入形器者，皆有能有不能。天，有形之大者；人，動物之尤者。天之能，人固不能。人之能，天亦有所不能也。故余曰：天與人交相勝耳。天之道在生殖，其用在強弱。人之道在法制，其用在是非。人能勝乎天者，法也。法大行，則是為公是，非為公非。天下之人，蹈道必賞，違之必罰。故其人曰：「天何預乃事邪？」法小弛，則是非駁，賞不必盡善，罰不必盡惡。故其人曰：「彼宜然而信然，理也。彼不當然而固然，豈理邪！天也。福或可以詐取，而禍或可以苟免。」人道駁，天命之說亦駁焉。故曰：天之所能者，生萬物也。人之所能者，治萬物也。法大行，則其人曰：「天何預人邪！我蹈道而已。」法大弛，則其人曰：「道竟何為邪！任天而已。」法小弛，則天人之論駁焉。

其中篇曰：

或曰：「子之言，天與人交相勝，其理微，庸使戶曉，盍取諸譬焉？」曰：「若知旅乎？夫旅者，羣適乎莽蒼，求休乎茂木，飲乎水泉，必強有力者先焉。雖聖且賢，莫能競也。斯非天勝乎？羣次乎邑郛，求蔭於華榱，飽於餼牢，必聖且賢者先焉，強有力莫能競也，斯非人勝乎？是非存焉，雖在野，人理勝。是非亡焉，雖在邦，天理勝。然天非務勝乎人

者，人不宰則歸乎天。人誠務勝乎天者，天無私，故人可務乎勝也。」

或者曰：「若是，則天之不相於人也信矣。古之人曷引天為？」答曰：「若知操舟乎？舟行乎濰、淄、伊、洛者，疾徐存乎人，次舍存乎人。風之怒號，不能鼓為濤也。流之泝洄，不能峭為魁也。適有迅而安，亦人也。適有覆而膠，亦人也。舟中之人，未嘗有言天者，理明故也。行乎江、河、淮、海，疾徐不可得而知，次舍不可得而必。鳴條之風，可以沃日。車蓋之雲，可以見怪。恬然濟，亦天也。黯然沈，亦天也。阽危而僅存，亦天也。舟中之人，未嘗有言人者，理昧故也。」

問者曰：「吾見其騈焉而濟者，風水等耳，而有沈有不沈，非天曷司歟？」答曰：「水與舟，二物也。物之合并，必有數存乎其間。數存然後勢形。一以沈，一以濟，適當其數、乘其勢耳。勢之附乎物而生，猶影響也。本乎徐者其勢緩，故人得以曉。本乎疾者其勢遽，故難得以曉也。江、海之覆，猶伊、淄之覆也。勢有疾徐，故有不曉耳。」

問者曰：「子之言數存而勢生，非天也。天果狹於勢耶？」答曰：「天形恒圜而色恒青，周回可以度得，晝夜可以表候，非數之存乎？恒高而不卑，恒動而不已，非勢之乘乎？夫蒼蒼者，一受其形於高大，而不能自還於卑小；一乘其氣於動用，而不能自休於俄頃；又

惡能逃乎數而越乎勢邪？吾固曰：萬物之所以為無窮者，交相勝而已矣，還相用而已矣。天與人，萬物之尤者爾。」

問者曰：「天果以有形而不能逃乎數，彼無形者，子安所寓其數邪？」答曰：「若所謂無形者，非空乎？空者，形之希微者也。為體不妨乎物，而為用恒資乎有。必依於物而後形焉。今為室廬，而高厚之形藏乎內。為器用，而規矩之形起乎內。音之作也有大小，而響不能踰。表之立也有曲直，而影不能踰。非空之數歟？夫目之視，非能有光也，必因乎日月火炎而後光存焉。所謂晦而幽者，目有所不能燭耳。彼狸、狌、犬、鼠之目，庸謂晦為幽邪？以目而視，得形之粗。以智而視，得形之微。焉有天地之內有無形者邪？古所謂無形，蓋無常形，必因物而後見爾。焉能逃乎數邪？」

其下篇曰：

入乎數者，由小而推大必合，由人而推天亦合。以理揆之，萬物一貫也。今夫人之有顏、目、耳、鼻、齒、毛、頤、口，百骸之粹美者也；然而其本在乎腎、腸、心腑。天之有三光懸寓，萬象之神明者也，然而其本在乎山川五行。濁為清母，重為輕始，兩位既儀，還

相為庸。噓為雨露，噫為雷風，乘氣而生，羣分彙從。植類曰生，動類曰蟲。倮蟲之長，為智最大，能執人理，與天交勝。用天之利，立人之紀。紀綱或壞，復歸其始。堯舜之書，首曰「稽古」，不曰稽天。幽厲之詩，首曰「上帝」，不言於人事。在舜之庭，元凱舉焉，曰「舜用之」，不曰天授。在殷高宗，襲亂而興，心知說賢，乃曰「帝賚」。堯民之餘，難以神誣。商俗已訛，引天而毆。由是而言，天預人乎？

夢得所論，較之韓、柳二公，遙爲深至。其篇中提出「數」字，「勢」字，「理」字，蓋治莊周道家言而落實轉入於人事，則必重此三端矣。又其言「天非務勝於人，人則務勝於天」，此則更近荀卿天論之旨。亦可謂宋儒「格物窮理」之說，於夢得之論，亦不能大相違越也。

柳集復有答劉禹錫天論書，謂：

凡子之論，乃吾天說傳疏耳。夫天之能生植久矣，不待贊而顯。且子以天之生植為人耶？抑自生而植乎？若果以為自生而植，則何以異夫果蓏之自為果蓏，癰痔之自為癰痔，草木之自為草木耶？是非為蟲謀明矣，猶天之不謀乎人也。彼不我謀，而我何為務勝之耶？子所謂交勝者，若天恒為惡，人恒為善。余則曰：生植與荒災，皆天也。法制與悖亂，皆

人也。其事各行不相預，而凶豐理亂出焉。若予之說，要以亂為天理、理為人理耶？謬矣。

今按：夢得天論，實爲深微，不得謂僅堪爲柳氏說作傳疏也。然柳、劉二氏之說，一則以天人爲各行，一則以天人爲相勝，要之皆分天與人而判言之，則與古人「天人合一」之旨皆相遠。惟韓公論人道重仁義，夢得言人事重法制，則韓公之所得於儒統者較深。柳、劉二人，始終徘徊釋、老間，實未能深味儒腴也。

柳、劉之友尙有呂溫和叔，有人文化成論，其文大意謂：

一二相生，大鈞造物，百化交錯，六氣節宣，或陰闔而陽開，或天經而地紀，有聖作則，實為人文。

列目舉之，則曰室家之文、朝廷之文、官司之文、刑政之文、教化之文。謂：

文者，蓋言錯綜庶績，藻繪人情，如成文焉，以致其理。然則人文化成之義，其在兹乎！近代諂諛之臣，特以時君不能則象乾坤，祖述堯、舜，作化成天下之文，乃以旂裳冕服、

章句翰墨為人文也。遂使君人者，浩然忘本，沛然自得，盛威儀以求至理，坐吟詠而待太平，流蕩因循，敗而未悟，不其痛乎？

和叔此篇，亦撇開天道，專重人事。而謂聖人則天以盡文，則其義本諸易傳，可以絹儒、道之說而一之，其所窺似較韓、柳、劉三家爲邃矣。又其備舉人文節目之詳，規模之宏，韓之仁義，劉之法制，皆所賅貫。而其重實輕文之意，尤爲獨出同時輩行間。又其送薛大信歸臨晉序有曰：

吾聞賢者志其大者。文為道之飾，道為文之本。專其飾則道喪，返其本而文存。琢磨仁義，浸潤道德，考皇王治亂之迹，求聖哲行藏之旨，達可以濟乎天下，窮可以攄其光明，無為矻矻筆硯間也。

竊謂韓、柳、劉三家，其論天人之際，皆不免曆忽於天道，而偏重於人事。而其於人事，又不免偏溺於文章。獨和叔乃有意於古之所謂「人文」，乃注意及於教化政制之本原，其意境殆近北宋范希文、歐陽永叔。量其意趣，若獲進進不已，必當卓然有所到達，以自異於韓、柳諸人所建樹。獨惜其貞元之貶，一蹶不復起，又爲年壽所限，終未見其所欲止耳。史稱和叔亦學文章於梁

肅，又極爲柳、劉二人推重，此在唐代古文運動中，實爲有意別持一幟之人物也。故爲略著其梗概焉。

然韓、柳師友諸賢，爲此下北宋諸儒所推稱者，則尤在李翺習之。習之文最著者，有復性書三篇。其上篇曰：

人之所以為聖人者，性也。人之所以惑其性者，情也。雖然，無性則情無所生。性者，天之命也，聖人得之而不惑者也。情者，性之動也，百姓溺之而不能知其本者也。故聖人者，人之先覺者也。覺則明，否則惑，惑則昏。明與昏，謂之不同。明與昏，性本無有，則同與不同二者離矣。夫明者所以對昏，昏既滅，則明亦不立矣。是故誠者聖人性之也。子思曰：「唯天下至誠為能盡其性，其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下至誠為能化。」聖人知人之性皆善，可以循之不息而至於聖也，故制禮以節之，作樂以和之。故無故不廢琴瑟，循禮而動，所以教人忘嗜欲而歸性命之道也。道者，至誠也。昔者聖人以之傳於顏子。顏子得之，拳拳不失，不遠而復，其心三月不違仁。子思，仲尼之孫，得其祖之道，述中庸四十七篇，以傳於孟軻。軻曰：「

我四十不動心。」遭秦滅書，中庸之不焚者一篇存焉。於是此道廢缺。其教授者，惟節行、文章、章句、威儀、擊劍之術相師焉。性命之源，則吾弗能知其所傳矣。

此篇獨舉中庸以闡聖道，謂天命、人性，原出一本，而縮其要於一心，其大別則在心之明與昏。以此較之韓公之專言仁義，陳義益爲深入矣。蓋中庸之書，本已兼會儒、道，習之又自以所聞釋氏義說之，故獨開宋儒門戶也。其中篇曰：

或問曰：「人之昏也久矣，將復其性者必有漸，敢問其方。」曰：「弗慮弗思，情則不生。情既不生，乃為正思。易曰：『天下何思何慮。』又曰：『閑邪存其誠。』詩曰：『思無邪。』」

曰：「已矣乎？」曰：「未也。此齋戒其心者也，猶未離於靜。有靜必有動，動靜不息，是乃情也。易曰：『吉凶悔吝，生於動者也。』焉能復其性邪？」

曰：「如之何？」曰：「方靜之時，知心無思者，是齋戒也。知本無有思，動靜皆離，寂然不動者，是至誠也。中庸曰：『誠則明矣。』易曰：『天下之動，貞夫一者也。』」

問曰：「不慮不思之時，物格於外，情應於內，如之何而可止也？以情止情，其可乎？」

曰：「情者，性之邪也。知其為邪，邪本無有。心寂不動，邪思自息。惟性明照，邪何自生？易曰：『顏氏之子，有不善，未嘗不知，知之未嘗復行也。』易曰：『不遠復，無祇悔，元吉。』」

問曰：「本無有思，動靜皆離，然則聲之來也，其不聞乎？物之形也，其不見乎？」曰：「不覩不聞，是非人也。視聽昭昭而不起於見聞者，斯可矣。無不知也，無弗為也，其心寂然，光照天地，是誠之明也。大學曰：『致知在格物。』易曰：『易，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此！』」

曰：「敢問致知在格物，何謂也？」曰：「格者，來也，至也。物至之時，其心昭昭然明辨焉，而不應於物者，是致知也。是知之至也。知至故意誠、心正、身脩、家齊，而國治、天下平，此所以能參天地者也。易曰：『與天地相似故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。旁行而不流，樂天知命故不憂。安土敦乎仁，故能愛。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體。』一陰一陽之謂道，此之謂也。」

曰：「生為我說中庸。」曰：「不出乎前矣。」

問曰：「昔之註解中庸者，與生之言皆不同，何也？」曰：「彼以事解，我以心通也。」

此篇又本中庸而旁通之於易傳，於大學，其於聖學之傳，獨推顏子，此皆開將來宋學伊、洛之先河。其言陰陽，亦甚異乎柳、劉。若就北宋伊、洛以下諸儒意見論之，則韓公之言仁義，柳、劉之言陰陽，皆粗迹也。張橫渠正蒙有云：「由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣有性之名，合性與知覺有心之名。」凡此諸端，唐賢惟習之討論及此。故習之所陳，可謂已開北宋周張二程之塗轍。惟考習之復性篇成於二十九歲時，此下殆專意文學，於性理之說，不復有所深入。而柳、劉天說亦作於壯歲。物不並盛，韓、柳諸賢，蓋皆銳志文事，故於義理之學，遂不能與後起宋儒伊洛爭美爾。

本章所述，凡以見唐代之古文運動，不僅下開宋代之文章，即思想義理，亦已遠抽宋儒之端緒。惟韓公獨尊儒統，力排釋、老，又其所謂堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟之道統相承，仁義詩書之大本所寄，雖由後視前，若不免枝粗葉大，而此後蘊奧之發，終亦無逃於其範圍。此韓公所以終爲羣倫冠冕，卓絕一時，而無與爭此牛耳也。

八

抑韓公之所以卓絕於一世，而見崇於後人者，復有一節焉，厥爲其盛倡師道。柳宗元則辭避不敢當。其答韋中立書云：

今之世不聞有師，獨韓愈不顧流俗，犯笑侮，收召後學，作師說，因抗顏為師。愈以是得狂名。

又其報嚴厚與書有云：

僕才能勇敢不如韓退之，故不為人師。人之所見有同異，無以韓責我。

則柳子僅以文章作負嵎，較之韓公，局度氣魄，自當遠遜。故後人論唐代古文運動，終必推韓公爲宗師也。抑余讀呂和叔集，有與族兄皐請學春秋書，其書曰：

儒風不振久矣！某生於百代之下，凜然有志，翹企聖域，如仰高山。凡學之道，嚴師為難。師資道喪，八百年矣。夫學者豈徒受章句而已，蓋必求所以化人。夫教者豈徒博文字而已，蓋本之以忠孝，申之以禮義，敦之以信讓，激之以廉恥。魏晉之後，其風大壞。學者以不師為天縱，獨學為生知。譯疏翻音，執疑護失，率乃私意，攻乎異端。以諷誦章句為精，以穿鑿文字為奧。至於聖賢之微旨，教化之大本，人倫之紀律，王道之根源，則蕩然莫知所措。其先進者亦以教授為鄙，公卿大夫恥為人師。鄉校之老人，呼以先生，則勃然動色。痛乎！風俗之移人也如是。是以今之君子，其身不受師保之教誨，朋友之箴誡，既不知己之損益，惡肯顧人之成敗乎？而今而後，乃知不師不友之人，不可與為政而論交矣。且不師者，廢學之漸，恐數百年後，又不及於今日。則我先師之道，其隕於深泉。是用終日不食，終夜不寢，馳古今而慷慨，抱墳籍而太息。小子狂簡，實有微志。其所貴乎道者六，詩、書、禮、樂、大易、春秋，人皆知之。所曰禮者，非酌獻酬酢之數、周旋裼襲之容也。必可以經乾坤，運陰陽，管人情，措天下者，某願學焉。所曰樂者，非綴兆屈伸之度、鏘鏗鼓舞之節也。必可以厚風俗，仁鬼神，熙元精，茂萬物者，某願學焉。所曰易者，非揲蓍演數之妙、畫卦舉繇之能也。必可以正性命，觀化元，貫眾妙，貞夫一者，

某願學焉。所曰書者，非古今文字之舛、大小章句之異也。必可以辨帝王，稽道德，補大政，建皇極者，某願學焉。所曰詩者，非山川風土之狀、草木鳥獸之名也。必可以警暴虐，刺淫昏，全君親，盡忠孝者，某願學焉。所曰春秋者，非戰爭攻伐之事、聘享盟會之儀也。必可以尊天子，討諸侯，正華夷，繩賊亂者，某願學焉。嘗聞雅論，深於春秋，竊不自揣，願執摳衣之禮於左右。朝聞夕死，無以流俗所輕，而忽賢聖之所重也。

詳呂此書，不僅與柳意有別，抑且與韓公亦有不同。韓公自言：「世無孔丘，不當在弟子之列。」而其爲人師，所重亦在文字間。必如和叔此書，乃粹然見儒家師道之正。下迄宋儒，羣知尊師明道，其風義皆溯源於韓公，而於和叔轉少稱引，爰重爲附著其說於此。

（此稿刊載於民國四十六年八月香港新亞學報三卷一期）

讀柳宗元集

韓、柳倡爲古文，下及宋代，操觚者羣奉爲斯文不祧之大宗。然余讀柳集，宋人傳本，已多可議，略而論之，爲治目錄版本之學者參考焉。

四庫提要收柳集凡三種：

一、詁訓柳先生文集四十五卷，外集二卷，新編外集一卷。

二、增廣註釋音辯柳集四十三卷。

三、五百家註音辯柳先生文集二十一卷，外集二卷，新編外集一卷，龍城錄二卷，附錄八卷。

商務印書館四部叢刊影印增廣註釋音辯唐柳先生集，即是四庫所收之第二種。余讀其書，首有乾道三年十二月吳郡陸之淵序，稱柳文音義，謂：「其書薈萃於雲間人潘廣文緯，字仲寶。」曰：

「一旦，廣文攜音訓數帙示余。」又曰：「柳州內外集凡三十三通。」然其書實分四十三卷。提要謂是童宗說注釋、張敦頤音辯與潘氏音義，各自爲書，而坊賈合刊爲一編，故書首不以柳文音義標目，而別題曰增廣注釋音辯唐柳先生集。今按：提要所辨甚是。蓋張敦頤音辯本分四十三卷，坊賈以潘氏音義附入之，卷數則仍張氏之舊。陸序稱「內外集凡三十三通」者，或潘氏音義本爲三十三卷，或陸氏未見潘氏音義全帙，而自以嘗所見柳集作三十三卷者說之。要之在當時，柳集自有四十三卷與三十三卷之異本，則斷可知也。

又按：此書於陸序外，又有劉夢得原序，謂：

> 子厚病且革，留書曰：「以遺草累故人。」禹錫遂編次爲四十五通行於世。

此卷數與詁訓柳先生集同。然提要引陳振孫書錄解題曰：

> 劉禹錫作序，稱編次其文爲三十二通，今世所行本皆四十五卷，非當時本也。

提要又曰：

今本所載禹錫序，實作四十五通，不作三十二通，與振孫所說不符。或後人追改禹錫之序，以合見行之卷數。

今按：提要此疑亦是。四庫珍本五百家注柳集附錄卷三，有劉夢得序，亦已改作「四十五通」，而同卷復有張敦頤柳先生歷官紀引劉序文，明作「三十二通」，可證。惟余又讀四部叢刊影宋本劉夢得集，其序柳集，實作「三十通」。然則縱謂劉編柳集實非四十五卷，而尚有三十通（影宋本夢得集）、三十二通（陳振孫所見劉序），及三十三通（陸之淵序潘氏音義本所說）三說之異，固孰爲劉編分卷之眞乎？此又疑莫能明也。

音辯本集末附錄，又引天聖九年穆修舊本柳文後序一篇，謂：

晚節見其書，聯為八九大編，夔州前序其首，以卷別者凡四十有五。

此穆修所得之本也。附錄又有政和四年沈晦四明新本柳文後序一篇，謂：

見柳文凡四本：大字四十五卷，所傳最遠，初出穆修家，云是劉夢得本。小字三十三卷，元符間京師開行，顛倒章什，補易句讀，訛正相半。曰曾丞相家本，篇數不多於二本，而

有邢郎中、楊常侍二行狀，冬日可愛、平權衡二賦，共四首，有其目而亡其文。曰晏元獻家本，次序多與諸家不同，無非國語。四本中，晏本最為精密。

又曰：

> 柳文出自穆家，又是劉連州舊物，今以四十五卷本為正，而以諸本所餘作外集，鋟木流行。

此爲四明沈晦本，大體承襲穆修所傳四十五卷本，而始有內、外集之分。據其說，則小字三十三卷本應無外集，而前引陸序音義本，乃謂「柳州內外集凡三十三通」，此又可疑。或小字三十三卷本自分內、外集，而特與沈晦本之內、外分集不同乎？

沈晦於柳集，用力甚勤，自謂：「漫乙是正，凡二千處而贏。」後人乃多襲用沈本。惟其所云穆修家四十五卷本「乃連州舊物」者，此語尚有辨。穆氏後序僅曰：「晚節見其書，眞配韓之鉅文。書字甚樸，不類今跡，蓋往昔之藏書也。」是穆修僅得此一全本，而認爲是往昔舊書，彼固未明定其所得之卽爲夢得舊編也。謂穆修本卽是連州本者，實是沈晦之臆說。或沈晦以前先有

此說，而沈氏承之，則不可知。

今據上引沈晦序文，柳集在當時，至少當有三種不同之編次。沈晦謂：「小字三十三卷本，顚倒章什，補易句讀。」是三十三卷本之篇目前後，必多與四十五卷本不同。而沈晦所稱「最爲精密」之晏本，亦謂「其次序多與諸家不同」。惟此種不同之詳，今已無法確考，則大可惋惜也。

附錄復有紹興四年李褫舊本柳文後序，謂：

出舊所藏，及旁搜善本，手自校正，創刊此集，其編次首尾，門類後先，文理差舛，字畫訛謬，無不畢理。

今李本已不傳，然此序中「編次首尾，門類後先」八字，實大可注意。可證當時李褫所見柳集諸本，其相互間，編次首尾、門類後先，必多不同，此卽沈晦之所謂「顚倒章什」、「次序不同」也。惟李褫用語，更爲扼要。蓋文集之纂輯，編次首尾、門類後先，至屬重要，其中大有義理高下深淺得失可辨。惟當時傳刊柳集者都不瞭此，大率以意抉擇，又不著諸本首尾後先不同之所在，使後人無可追論，此誠大可惋恨也。

至四庫所收五百家注本，僅有二十一卷，實因其書本是不全殘本，商務影印四庫珍本有此書，首葉有乾隆御筆一則，謂「正集廿二卷以下至末皆闕，又改目錄終以彌縫之，更非完善」云云。而館臣作提要，乃諱此不言，又減去其目錄，良可怪矣。

宋刻柳集傳世，爲四庫所未收者，尚有廖瑩中世綵堂本，爲世豔稱，上海蟫隱廬有影印本。今考其凡例有云：

> 韓、柳二集，閩、京、杭、蜀及諸郡本，或刊韓而遺柳，或刊柳而遺韓。惟建安所刊五百家註本，二集始具。然所引諸家註文，間多龐雜。而胥山沈晦辯，雲間潘緯音義，卻未附見。今并薈萃增入。

又云：

> 卷帙所載篇章，諸本互有先後，今並從沈晦本所定次第。

是世綵堂本大體乃襲五百家注本，故今五百家注本之二十一卷，乃與世綵堂本之前二十一卷篇目亦大體相同也。世綵堂本所注意者，殆側重於李褫氏之所謂「文理差舛，字畫訛謬」之一端，而

於「編次首尾，門類後先」，則亦不瞭其重要，故遂專據沈晦一本爲定。此又大可惋惜也。

世綵堂本附錄有紹興丙子張敦頤韓柳音釋序一篇，謂：

給事沈公晦，嘗用穆伯長、劉夢得、曾丞相、晏元獻四家本，參考互證，往往所至稱善。今四明所刊四十五卷者是也。惟音釋未有傳焉。余用此本篇次，撰集凡二千五百餘字。

是張氏音釋，亦即承用沈晦本，故今對校音辯本與世綵堂本兩書卷帙，及篇目先後，亦大體如一焉。

又張序謂沈氏本「所至稱善」，是知當時此四十五卷本，已掩諸異本，獨見流行矣。惟張序中有一語大可注意者，謂沈氏「用穆伯長、劉夢得、曾丞相、晏元獻四家本」，校之上引沈氏序文，似張氏乃以小字三十三卷本謂是劉夢得原本也。否則乃是張氏誤讀沈序。然乎否乎，今亦無得而詳論矣。

世綵堂本文集後序一卷又載有方舟李石河東先生集題後一篇，謂：

所得柳文凡四本。其一得之於鄉人蕭憲甫，云京師閣氏本。其一得之於范衷甫，云晏氏

本。其一得之於臨安富氏子，云連州本。其一得之於范才叔之家傳舊本。閣氏本最善，爲好事者竊去。晏氏本蓋袁甫手校以授其兄偃刊之，今蜀本是也。才叔家本似未經校正，篇次大不類富氏連州本，樸野尤甚。今合三本校之，以取正焉。

觀此，李氏所舉，又與沈氏不同。試加猜測，其所謂臨安富氏子之連州本，似卽相當於穆修之四十五卷本。其謂范才叔家傳舊本，篇次大不類，則似相當於沈序之所謂晏元獻家本。然沈氏謂晏氏本乃同屬一祖本，惟一經范袁甫手校，不僅校其字句，或已移其篇第。而范才叔家傳本，則未經校正，故篇次仍見爲大不類耳。又李氏謂「閣氏本最善」，此本亦已不知其淵源，豈卽沈晦氏之所謂小字三十三卷本乎？沈氏謂其「訛正相半」，而李石氏稱之爲「最善」，此固出於兩人評隲眼光之不同。然在未有沈氏四明新本「漫乙是正二千處而羸」以前，則訛正相半之本，亦正可謂卽是最善之本也。

以上特就僅有可見之史料，而爲宋代流傳柳集諸本作一種無可證實之推想。然有一點可斷言者，卽今傳之四十五卷本，決非劉編之舊是也。此不僅卷數相異而已。劉序明曰：「凡子厚名氏

與仕與年，暨行己之大，有退之之誌若祭文在，今附於第一通之末。」陳振孫曰：「今世所行本，皆四十五卷，又不附誌文，非當時本也。」此已一言而決矣。然繼此尚有一較深入之問題：若劉氏原編分卷，亦如四十五卷本，即今所見之音辯本，五百家注本，與世綵堂本，以「雅詩歌曲」爲第一卷，則試問韓誌與祭文，又烏可附於此卷之末乎？故知李褫氏所謂「編次首尾，門類後先」，此八字實大可玩味也。或者李褫所見柳集，尙有不以「雅詩歌曲」爲編首者。然則劉編柳集之第一通，究當是何類文字？此又甚爲可疑。

今試再作推想，當時京師開行本，本屬小字三十三卷本，而陳振孫所見劉序，謂「三十二通」，僅差一卷，可見京師本分卷，或轉近劉編之舊。或第一卷不屬柳文正編，正如後世「附錄」之類，而劉氏編之於首。若去此一卷不計，則柳集正編恰是三十二通矣。至今傳宋本劉夢得集，又云「三十通」者，或脫一「二」字，亦未可知。凡此亦均屬臆測，而所以不憚煩言之者，正以古書傳刻，多經增改移動，而古人編書精義，轉以漫沒，此一義爲學人所不可不知耳。

即如音辯本附錄，首有小注兩行，云：「舊附楚辭天問，今移就十四卷天對篇內。錯綜該載，以便觀覽。」此所謂「舊附」，亦決非夢得原編之舊。所以知者，沈晦新本後序，謂：「以楚辭天問校天對」，此沈氏自述其用心之精勤。若夢得舊編本附天問，誰又不知加以證對，而有

待於沈氏之特筆而書乎？故知天問或由沈氏四明本附入，或尙在其後。

今考五百家注本天對篇題注引蔡夢弼語，謂「取楚辭屈原天問，章分句析，以條於前，仍以子厚之對繫而錄之，庶使問、對兩全，以便稽考。」是引天問入柳集，其事實始於蔡夢弼。世綵堂本全錄夢弼此節題注，而顧删去夢弼「嘗苦其文義不次，乃取楚辭屈原天問」以下云云，是又無法使後人獲知引天問列天對前之來歷矣。

又如音辯本瓶賦題注引東坡曰：「揚子雲酒箴，有問無答，子厚瓶賦，蓋補亡耳。」而五百家注本、世綵堂本皆幷酒箴附入之。又如唐相國房公德銘之陰題注曰：「房琯也。德銘，李華所撰。」而五百家注本、世綵堂本又皆將李華德銘附入。可知書籍傳刻之愈後而愈失其眞也。

又按：音辯本天說篇末有小注一條，曰：「劉禹錫云：『柳子厚作天說，以折韓退之之言。文信美矣，蓋有激而云，非所以盡天人之際，故作天論以極其辯。』附錄集末。」今按：今本天說在第十六卷，與鶻說、捕蛇說諸篇同卷，此實猶可見劉編柳集之舊。蓋自今十四卷以下，至十七卷，皆有激之言，皆所謂「變騷」之體也。劉之天論則是正論，非激言，劉爲故人編遺集，未必附入己文，以短長相形，是非相較。不知何人附入天問，乃又附入天論，惟音辯本已移天問入正集，而天論仍在附錄，而五百家注本、世綵堂本又皆改以天論附天說篇後。不知天說與天論文

體不同，實未可並列也。否則夢得之編，何不以天說與封建論、四維論諸篇同卷，而顧使與鶻說、捕蛇說諸篇相比次乎？此又後人妄附篇章，而漫失原編精義之一例也。

又按：沈晦四明新本一依穆修本作四十五卷，而音辯本作四十三卷，以非國語兩卷入別集，此意卻是。世綵堂本徑以非國語上承卷四十三「古今詩」下爲四十四、四十五兩卷，此當襲諸沈晦本，或五百家注本亦如此，此實於義無當。音辯本則采晏元獻本無非國語之意，故編次之爲別集。即此亦見晏本之確有勝於穆修之四十五卷本也。至五百家注本，又附入龍城錄，更益非是。世綵堂本獨不因襲，爲有識矣。明人郭雲鵬濟美堂本，號稱翻廖，而重依五百家注本增入龍城錄，斯可謂不知別擇。

又按：李石河東先生集題後有云：「劉賓客序云：『有退之之誌并祭文，附於第一通之末。』蓋以退之重子厚，敍之意云爾也。蜀本往往只作『并祭文』，其他有率意改竄字句以害義理者，尚多此類。」今按：蜀本卽范衷甫所校晏氏本也。似晏氏本決不如此，此蓋范衷甫依他本校之，刪去韓誌，而尚留其祭文，故蜀本傳刻，乃妄爲滅去序中「韓誌」字樣，而卻留下「并祭文」三字。陳振孫書錄解題亦云：「今世所行本，不附誌文。」則似陳氏所見，亦尚附有韓之祭文也。今傳音辯本與世綵堂本，則并韓之祭文亦不復見。此可見古書傳刻，既有竄入，復有剔出，要之

其爲失眞則一。今試再爲推論之如次：

音辯本附錄一卷，其目如下：

天問（移就十四卷）

天論三篇　劉禹錫

唐書本傳　宋祁

祭柳柳州文　皇甫湜

祭柳員外文　劉禹錫

重祭柳員外文　劉禹錫

爲鄂州李大夫祭柳員外文　劉禹錫

此下尚有曹輔、黃翰、許尹三祭文，又汪藻永州祠堂記一篇，又穆修以下諸序，不詳列。

今按：此卷附錄，魚龍混雜，絕無義類。然有可資推說者。蓋劉編柳集，本附韓誌及祭文於書首第一通之末，後人傳鈔，先以移之於集末，逮後又刪去韓誌，而尙留祭文，其後乃幷祭文並刪之。加入新唐書宋祁所作傳，卽以替代韓誌也。加入皇甫湜祭文，則因劉序亦曾提及皇甫湜也。既以皇甫之祭文代韓之祭文，於是遂以劉之祭文亦一幷附入焉。於是又續附以宋人祭文三篇，及

祠堂記一篇，此爲一類。雖無義類可指，而實有情節可推。其所以刪去韓誌與祭文者，則以宋人韓、柳並重，並常以兩集合刊，故於柳集獨刪去韓文耳。至下附穆修以下諸序則爲又一類，而上附天問、天論，則又爲另一類。買菜求益，俗陋如此。世綵堂本盡爲刪去，可謂有識，而郭氏濟美堂本又重以附入焉。衡量書品高下者，正當於此等處求之。若徒論其版本之遠近，與夫字畫楮墨之精粗美惡，此皆無當於治學之大端與深趣，此又讀書媚古之士所不可不深曉也。

余讀音辯本與世綵堂本，尚可略覩晏氏本之一鱗片爪者，聊舉如下。如第二卷愈膏肓疾賦題注：「晏元獻嘗親書此賦，云膚淺不類柳文，宜去之。」又第二十卷舜禹之事題注：「晏元獻曰：『此文與下謗譽、咸宜等篇，恐是博士韋籌所作。』」又卷二十四序飲、序棋題注：「晏元獻本題：『二篇古本或有或無。』」又卷三十七禮部爲文武百寮請聽政表三首，第二表題注：「晏元獻本據文苑英華，此表乃是林逢請聽政第三表，別有子厚第二表，亦見文苑英華。」又小注字句異同引晏本不具詳。是晏氏當時，尚多見柳集其他古本，不如穆修之僅得四十五卷本一種也。又其用心，確有超乎諸家之循行數墨，僅知在字句上作漫乙音釋之工夫者。沈晦氏雖稱其「最爲精密」，而獨於其篇目次序之多與諸家不同處，未知留意。其於三十三卷之小字本，則更意存輕蔑，謂其「顚倒章什」。不知編次首尾，分類後先，其間正有莫大意義。今旣專據四十五卷本一

種，而於他本篇目先後異同未能表而出之，惜哉！惜哉！

蓋昔人治集部，每多注意於訛字錯句，僻音奧義；能爲校勘音訓，謂已盡其能事；而於全集之體類大義，尠知探討。此可謂僅知以散篇詩文治集部，而不復知以古人「成一家言」之精神重集部也。而劉夢得之編次柳集，余疑其必有特出之勝義，其編次首尾，分類後先，有所異於前人者，正可藉以窺見當時柳、劉諸人對於創爲古文之意見與其抱負。此其意，余已約略揭出其大趣於雜論唐代古文運動篇，而惜乎劉編柳集之原樣，已無可再見，更無從再加以申說。然卽就今本如第十四卷至第二十卷之篇目，其有關文體分類，及其編次先後，至少亦尙可想像劉氏原編之深義於依稀彷彿間。而就劉氏編次呂和叔集之意見衡之，似其編柳集，亦未必以「雅詩歌曲」一類爲首。至於以「賦」列第二卷，「騷」列十八卷，亦有可疑。晁无咎編續楚辭，卽多采柳賦及今本十四卷以下諸體，如愚溪對、晉問等篇，蓋此等在柳集中，皆所謂「變騷」也。然則又何爲必先以「賦」繼「雅詩」而以與十四卷以下諸篇相隔絕乎？若謂此乃師昭明文選以賦爲首，而昭明選賦又以兩都、兩京爲首之例，故列「雅詩」於先，而以「賦」次之，則不知韓、柳倡爲古文，正爲鄙薄齊、梁，劉編柳集，決不襲取昭明舊例也。若果襲取昭明，復不當以「論辯」、「碑銘」先於「騷」體與「詩」之前矣。故知今四十五卷本之編次首尾，分類後先，殆決非劉編柳集之舊。

余謂劉編柳集，必有深義可尋，此可旁證於劉編之呂和叔集。劉夢得爲和叔集序謂：

> 古之為書者，先立言而後體物。賈生之書首過秦，而荀卿亦後其賦。和叔年少遇君而卒以謫，似賈生。能明王道，似荀卿。故余所先後視二書。斷自人文化成論至諸葛武侯廟記為上篇。

然今四部叢刊景宋鈔本和叔集，共分十卷，仍冠以賦，次詩，而人文化成論及武侯廟記均列末卷，顯非夢得編次之舊矣。因此其編次之深意，亦不可得而詳論，亦可惜也。余又考舊唐書柳宗元傳，謂其「有文集四十卷」，則可見柳集之有異本，自唐已然。豈不以劉氏之編柳、呂二集，獨具深意，世俗不瞭，故遂輕肆竄易乎？韓昌黎集由李漢編次，其序云：「收拾遺文，得賦四，古詩二百一十，聯句十一，律詩一百六十，雜著六十五」，以下云云。是仍遵昭明選例，先賦後詩，斷無當於韓公當時倡爲古文之深義。而以其通俗，轉無甚多更易。吁！可歎矣。至李編韓集「雜著」一類，更爲龐雜不倫。其原道諸篇，皆入「雜著」，以比較之今本柳集，分類後先，高下之間，相去尚甚遠。故余獨深惜劉編柳、呂二集之未能發得其眞也。集部內容，本已叢碎，編次者又不能心知其意，抉發作者之心情，與其生平撰述之用意，於是古人專家之學，終不免流

爲絺章琢句之業，斯又可惜之尤也。

余又按商務印書館影印日本平安福井氏崇蘭館舊藏宋劉夢得集，末附日學者內藤虎一跋，謂：

此本先文後筆，仍是六朝以來集部體製。若通行本先文後詩，經明刻恣改耳。

然誠能深推劉氏手編呂和叔集之意，謂古之爲書者，先立言，後體物；而今柳集，亦文在前，詩在後；則明刻劉集之先文後詩，或得劉氏生前本意，實未可議。竊謂據此正可疑今柳集之以「雅詩歌曲」與「賦」列卷首之必非劉編之舊耳。蓋自韓、柳倡爲古文，直至姚惜抱選古文辭類纂，分十三類，首「論辨」、「序跋」而終乃殿以「辭賦」，始爲抉得其用意。此乃中國文學史古今觀念一大轉變，所當鄭重闡發者。蕭選、姚纂，各是代表一種趨勢與潮流，而從來甚少人爲之剖析發明。此因韓、柳二集先已失正於前，故後世乃踵繆襲悔者數百年，斯余於劉編柳、呂兩集之失其舊本，所以終不勝其甚深惋惜之意也。

（此稿載於民國四十七年二月香港新亞學報三卷二期）

讀姚鉉唐文粹

余讀姚鉉唐文粹，全書一百卷，其於文體分類，頗多可議，然正可於此推見韓、柳唱爲古文在唐代文學中所引起之影響，亦可藉以窺測直至宋初時人，對韓、柳古文運動所抱持之觀點，並於拙著雜論唐代古文運動一篇，可資闡證，爰再略而論之。

姚書第一至第九卷爲「古賦」，第十至第十八卷爲「詩」。選文以賦、詩兩類爲首，顯是上承蕭統文選體例。至書中各類所分子目，細碎較蕭選益甚，是亦承蕭選舊規而無可自解免耳。蕭選於賦、詩兩類後，卽繼以騷、七，惟姚書自第十九卷以下爲「頌」，二十三卷以下爲「贊」。蓋姚氏以「騷」入詩，而「七」體於唐爲缺，所以獨取頌贊爲次；此亦本於蕭選賦類以班氏兩都賦爲首，班氏自序所謂「雍容揄揚，著於後嗣，抑亦雅頌之亞」。賦旣重在揄揚，故以頌贊嗣之也。以上可謂姚書之第一部分，比較屬於純文學方面者。

姚書自卷二十五下至三十卷，爲「表奏」、「書疏」，而以「制策」附之。此可謂姚書之第二部分。蕭選詔誥、教令在先，表奏、牋記、書誓、符檄在後。兩漢以下，朝廷詔誥不能嗣響繼美，故姚書獨收表奏、書疏。此一部分，當歸屬於政治文件。若以前一部分爲古詩之流，則此一部分乃書之支流餘裔也。

姚書自第三十一卷以下，至第三十三卷，標其名曰「文」。此三卷殊爲龐雜，當略論於後。惟此三卷中，除最後一卷外，亦可謂是一種政治文件。後世文勝，古人雖無此等文字，要其同爲政治文件則一。故以上皆可謂是姚書之第二部分，皆書體之變也。

姚書自第三十四卷下，至第三十八卷，曰「論」。自第三十九卷以下至第四十二卷，曰「議」。此當爲姚書之第三部分。蕭選有論無議，其入選篇目，姚書亦遠較蕭選爲多。此一部分，論其大體，可謂是古者諸子著論之流變也。

姚書以上諸部分，其門類分別，卷帙先後，大體皆師蕭選。即稍有變通，亦無足深論。學者可就此兩書而比觀之。即姚氏自序，亦屢稱蕭選，可見其師法所自。

姚書最值注意者，乃在自第四十三卷以下，至第四十九卷，特標一目曰「古文」，所收多自韓、柳以下始有之新文體。若以消納於蕭選舊規之內，則見有格格不相入者。清代四庫館臣所謂

「後來文體日增，非舊目所能括也」。（文苑英華提要語。）故姚書乃不得不別標「古文」一目以處之。

姚書於此「古文」一目之下，又別分子目逾十六、七以上，仍有僅舉篇名而無適當之子目可標者。其書分類之雜亂無義類，此亦一證。若依後代人文體分類新例，則僅「論說」或「論辨」或「論著」之一目，即可括盡。此見文體分類，其事亦經久始定。姚氏尚在宋初，韓、柳古文，於時尚未大行，故姚氏亦不能細辨其歸類所宜也。其實此八卷「古文」一目，正可與上編第三十四至三十八卷之「論」之一目合編。即姚書所收此五卷之「論」，其作者亦大體自韓、柳以下。至姚書「議」之一目，自第三十九至四十二共四卷，此當分歸兩類。一當屬之「奏議」類，應與表奏、書疏合編。一當屬之「論議」類，仍當屬論議、辨說之列。今姚書專就其題名為「議」而合為一類，亦復失之。然姚書即以「古文」八卷緊承於「論」「議」九卷之後，則未為無見。

今即就上所指陳而申說之，則蕭選賦與詩之兩類，乃由古者詩三百首演變而來；蕭選詔令、奏議兩類，乃由古者尚書之體演變而來。此可謂皆是承襲於古者王官之學而逶迤遞變者，亦可謂其以古經籍為淵源也。至韓、柳以下之古文，大體可謂是上承儒、道、名、法諸子著書之意，此當是古者百家言之遺蛻。清儒章實齋文史通義嘗謂：「家言衰而集部與之代興。」以此論建安以

下之集部，實更不如以此論韓、柳以下之集部爲尤貼切矣。

姚書自第五十以至第六十五卷爲「碑」，共得十六卷。又第六十六卷以下至第七十卷，共五卷，爲「銘」。所收義類亦駁雜不純。一則以「碑記」與墓碑相混，一則以「箴銘」之「銘」與墓誌銘相混。然略其小疵，論其大義，則碑、碣、誌、銘，正是韓、柳創爲古文以後絕大一體類。蕭選中亦有碑文墓誌，然所收共僅六篇，而姚書多至二十一卷。此項文體，可謂由「國史」而演變爲「家乘」，亦正猶「王官學」與「百家言」之分野也。然則謂自韓、柳古文興而家言復盛，此亦其一例矣。

姚書自七十一以下至七十八卷，共八卷，爲「記」。此一體蕭選所無，乃自韓、柳創爲古文以後而大盛。「記」之爲體，較碑益寬，無事不可書。抑且其體亦不專於記事，比興寄託，言情述志，無往不宜。蓋古文中自有「記」之一類而其用始弘。其體兼詩史，會文質，通上下，包公私，亦可謂散文體中之有記，正所以與荀、宋、屈、馬之賦爲代興也。

姚書七十八卷爲「箴」、「誡」、「銘」，在蕭選亦有箴銘，惟蕭選所收，若依姚書體例，多當納入碑銘類。此係小節，不具論。

姚書自第七十九以下至第九十卷，共十二卷，爲「書」。此亦絕大一門類，其所分子目，共

二十有五，洵可謂無所不包矣。爲篇共一百二十二，可見其繁富。蕭選於此類，亦得三卷，所收凡二十四篇。然建安一代已占其半，魏文帝、陳思王兄弟又占建安諸篇之半。余嘗謂「書」體之驟盛，乃建安新文學之大貢獻，而韓、柳唱爲古文，其對此方面之貢獻爲更大。此體若遠溯自春秋以來，幷左氏傳與戰國策兩書中所收各書一幷計之，亦可謂此體乃中國文學自始即最盛行之一體。然必自韓、柳以下，此體之爲用始廣。亦必自韓、柳以下，書體在文學範圍中之地位亦益顯而益高。故亦可謂「書牘」一體之正式成爲文學，乃是韓、柳以下而始確定也。

姚書自九十一以下至九十八卷爲「序」，共八卷。「序跋」、「贈序」，混而不分，此爲大病。惟姚書此類中所分子目，如唱和聯題、如歌詩、如錫宴、讌集、餞別諸目，實相類似。若專以「贈序」一目包之，反見未安。今觀姚書此一類之內容，更可證明拙著雜論唐代古文運動一篇中所主張，「贈序」一體乃由詩歌演變而來之痕迹。今試再就姚書此八卷所收，重爲分析。可謂「序」之一體，在唐代顯有兩壁壘。一曰典籍撰著之「序」，此乃源於古之書序，體近論辨。一曰歌詩讌集之「序」，此乃源於古之詩序，義通風雅。蕭選亦有序，共兩卷，亦已包有此兩體。至唐代乃演而益暢，爲篇益富。自宋以下，始多無詩而專爲一序者，於是乃可確然別立「贈序」一目。然後人亦遂因此而忘此一體之實自詩歌演變而來矣。唐代正在其轉變之中途，故觀於姚書

而此體所由演變之痕迹乃益顯。

姚書九十九、一百兩卷，曰「傳錄」、「紀事」。所收內容，乃在雜記、小說之間，亦蕭選所無。觀於此兩卷之所收，可悟唐代之小說、傳奇，乃受古文運動之影響而始臻於成體者。若謂韓、柳古文運動乃受當時小說、傳奇文體之影響，此則倒果爲因，以偏概全，斷無是處也。

今有一事宜再申論者，即姚書何以於第四十三以至四十九卷之七卷，獨標「古文」之目，而於五十卷以下，碑、銘、記、書、序、傳錄、紀事諸類，又不稱之曰「古文」？若謂姚意以爲碑、銘、書、序諸體皆承襲舊有，故仍標舊目，則「記」之一體，顯爲蕭選所無，其最後「傳錄」、「紀事」之目，亦姚書所新增。何不將「古文」一目，與「紀事」、「傳錄」兩類，共相連綴，以承一切舊有文體之後，以見惟此爲新創，而其餘則舊有乎？此實無說以通。

再推姚編之意，實以其書所收「古文」一類，凡諸文體，皆與前兩編「論」、「議」兩體相近，如韓愈之五原，原道、原性諸篇，實即「論」體也。又如韓愈之師說、杜牧之罪言諸篇，亦皆「論」體也。姚書「古文」一類中之子目，有「辨」、有「析微」，此亦「論」體也。在姚書「論」之一類中，本有「辨析」一子目，特以原題標出一「論」字者，始以歸入「論」之一類；而原文未標出「論」字者，遂以另編爲「古文」一類，而仍立「辨」與「析微」兩子目。然則如韓

愈之諱辨，豈始得爲「古文」；而韓愈之省試顏子不貳過論收入姚書「論」類「辨析」一子目者，便不得謂之爲「古文」乎？故曰姚書之文體分類，實多可議。

然大體言之，姚氏亦未嘗不知其所收「古文」一類，其文體實與其所編之「論」、「議」兩類大體相近，特以姚氏拘於本文原題之標名，凡原以「論」字標題者，卽歸入「論」類，凡原以「議」字標題者，卽歸入「議」類，而凡不以「論」與「議」字標題者，始爲特立「古文」一目，而卽以緊承「論」、「議」兩類之後。而不知凡其所收「論」、「議」兩類之文，其文體實已皆是「古文」，此則姚書分類標目之未當也。

抑且不僅姚氏所收「論」、「議」兩類之文皆已是「古文」，卽此下碑、銘、記、書、序、傳錄、紀事諸類，其文體亦皆已是「古文」。此在姚氏，亦不得謂其於此全無知，故姚編卽以此諸類緊承於「論」、「議」、「古文」三類之後。其間有舊自有之者，如碑、銘、書、序之類是也。有舊傳所無，體屬新創者，如記、傳錄、紀事之類是也。姚氏不再於此加以區別，故以記體羼雜於碑、銘之後，書、序之前，而以傳錄、紀事一類爲其全書之殿。然則在姚氏心中，亦並不以此兩類文獨爲新創，而謂其與碑、銘、書、序有別，可知矣。

通觀姚書一百卷，當可分爲兩大部分。卽自三十四卷「論」之一類之前，大體承襲蕭選，其

所收文字，大體可代表韓、柳唱爲古文以前唐文之舊風格。自三十四卷以下，大體乃代表韓、柳以下唐文之新體製。雖其篇題標名，有大體仍襲前傳之舊者，而其爲文之風格體製，則已迥然不同。此其大較也。

然復有不盡然者。於其書自第三十一以至第三十三卷之所謂「文」之一類目者最可見。試問全書既標名文粹，何一篇而非文；何獨於此三卷而獨標一類，目之曰「文」乎？通觀姚書分類，獨於「文」一目最爲無理。蓋因姚氏於文章分體，太過拘於篇題之命名，此三卷莫非以「文」字命題，故姚氏總爲立一類而名之曰「文」，此則姚氏之失也。「文」之一目，蕭選亦有之，然所收皆策秀才文，與姚書文類大不同。實則姚書此三卷中，有吉文，有哀文，有朝廷廟堂之文，有私家民間之文。其三十一、三十二兩卷，適爲朝廷廟堂之文字，此可謂之「王官文」。而第三十三卷則盡屬家人言，乃可謂之「私家文」。尤其是三十三卷之下卷，傷悼哀辭之類，所收正多韓、柳古文運動以下之新文。然則如我前之所謂韓、柳古文運動乃古者家言之復起，其用重在社會、在私家，不重在廟堂、在政府，此又其一徵矣。下迄宋代，韓、柳古文，既已風行一世，然仍不爲廟堂所采用。縱如歐陽修、王安石、蘇軾，皆一代古文大師，然當其爲朝廷廟堂文字，則仍必遵時王之制，用四六體，可見其中消息矣。

漢代詔令，不求古而氣體自古，後世無可模擬，卽漢人之奏議亦然。蕭選僅錄表與上書，而兩漢奏議獨擯不與，何者？因蕭選尚文，而奏議重質，必先實事而後文采，故蕭選不之取也。姚書乃頗及奏議，然其所收，多在韓、柳唱爲古文之前。若以韓、柳所創古文之法度氣體繩律之，此等皆非文章之上乘。抑韓、柳集中亦殊無好奏議。韓集中此類文字爲後世傳誦者，如佛骨表，仍是表而非奏。唐人奏疏文最佳者必推陸贄。然陸氏奏疏，固不以古文爲之。宋代蘇氏父子，好作奏進之文，東坡尤號爲傾慕賈、陸，然東坡奏疏一類，正因其以古文義法出之，亦不見佳。又如荊公、東坡之萬言書，雖上師賈誼治安策，然亦非奏疏中正規文字也。蓋古人文以備用，無專自求工於文之意，故其時尚文質合。後世乃始有專意爲文者，故文之與質，有時合，有時離。不僅漢人之賦、魏晉以下之詩爲然，卽韓、柳以下之古文，亦何嘗不然。故以古文爲奏議，卽不能有佳作。因奏議貴於就事論事，又限於時王體制，不得專意爲文也。

明乎此，則知韓、柳以下之古文，正爲與漢人之賦爭席而代興。韓、柳亦有時偶爲小賦，然殊不足重。李漢編韓集，不瞭此意，赫然冠一編之首者，曰感二鳥賦；此與蕭選之首兩都、兩京，可謂迹似心違。卽姚書賦爲第一類，亦以李華含元殿賦、李白明堂賦作冠冕。宋人傳刻柳集，仍亦以賦列前茅；然嫌如佩韋、瓶賦之類，若不足以壓卷，乃復以「雅詩歌曲」弁其前；此

亦正與姚氏同一見解耳。然姚氏薈萃全唐一代之文，又略以時代先後分卷，以賦爲弁，猶尚可說。今爲韓、柳私家編集，奈何亦效其例？此則徒見其爲無識矣。

抑柳集雖不重爲賦，而頗有意於續騷，集中此類佳構極多。今姚書於楚騷體，獨采皮日休，不及柳作，此亦可議。下至晁无咎乃始多以柳集續騷。是知文字創作固不易，而識解評隲他人文字，亦殊難耳。

然余讀姚書自序，其人雖在宋初，其時文運尚未融，要亦不可謂其乃無識者。淸四庫館臣亦極稱之，謂其：「於歐、梅未出以前，毅然矯五代之弊，與穆修、柳開相應。」又謂：「論唐文者，終以是書爲總匯，不以一二小疵掩其全美。」所論允矣。然提要所指摘，則尤爲其書小疵中之小者，余故專就其書編纂分類之大節而稍稍論列之，以見有唐一代文運之所以必以韓、柳唱爲古文爲其轉捩之點之大概焉。

（此稿刊載於民國四十七年二月香港新亞學報三卷二期）

神會與壇經

上篇

胡適之論學近著第一集，有好幾篇關於考論中國初期禪宗史料的文章，根據敦煌寫卷，頗有發現。但亦多持論過偏處，尤其是關於神會和壇經一節。此在中國思想史上，極屬重要。胡書出版以來，國內學人，對此尙少論及。病中無俚，偶事繙閱，聊獻所疑，以備商榷。

胡氏不僅認爲六祖壇經的重要部分是神會所作，抑且認爲壇經裏的思想，亦卽是神會的思想，故謂神會乃「新禪學的建立者」。又說：「凡言禪皆本曹溪，其實皆本於荷澤。」這一斷案，實在很大膽，可惜沒證據。

胡氏根據韋處厚與福寺大義禪師銘，以爲是「一個更無可疑的證據」，其實是胡氏誤解文

義。韋文云：

在高祖時，有道信叶昌運。在太宗時，有弘忍示元珠。在高祖時，有慧能筌月指。自脈散絲分，或遁秦，或居洛。秦者曰秀，以方便顯，普寂其胤也。洛者曰會，得總持之印，獨耀瑩珠。習徒迷眞，橘枳變體，竟成壇經傳宗，優劣詳矣。

胡氏云：「韋處厚明說壇經是神會門下的習徒所作，可見此書出於神會一派。」又云：「傳宗不知是否顯宗記。」今按：韋文所謂壇經傳宗，猶云壇經嗣法。韓愈送王秀才序云：「孔子沒，獨孟軻之傳得其宗。」即用此傳宗二字。明人周海門著聖學宗傳，宗傳猶傳宗也。今俗語猶云傳宗接代。莊周論墨徒，所謂「冀得爲其後世」，此即傳宗也。傳宗亦可稱紹祖，元僧德異壇經序云：「受衣紹祖，開闢正宗。」韋文之意，習徒迷眞，橘枳變體，竟成壇經傳宗，乃指曹溪以下，專宗壇經，成爲教外之別傳者。其謂習徒，乃指曹溪南宗，決不指神會。更主要者，當如馬祖之流。其謂「慧能筌月指」，「神會得總持之印，獨耀瑩珠」，是謂惟神會能承襲慧能。總持者，謂教與宗能兼持而得其總會也。傳宗不離教，此徵神會之優。離教傳宗，乃見習徒之劣。而胡氏乃謂壇經成於神會之習徒，又謂壇經乃神會所假託捏造。豈不誤解之甚乎？韋文在神會死後

五十八年，洪州石頭諸禪已盛行，韋文則謂惟神會瑩珠獨耀。今考敦煌本壇經亦云：「持此經以爲依承」，是亦以壇經爲傳宗也。此又見敦煌本壇經決非神會僞造，即可據韋文以爲證。

又按：神會語錄有云：

若欲得了達甚深法界，直入一行三昧者，先須誦持金剛般若波羅蜜經。

此意乃承壇經，亦見敦煌本壇經中。但慧能雖有此說，其教人則只令依承壇經。今神會教人，則承慧能，先須誦持金剛經，卻不教人誦持壇經。這顯示神會主張由教通宗，不主張依宗立教。神會又特著頓悟最上乘論，編入南宗定是非論以申其意。故神會乃從慧能上溯之金剛經，不從慧能而下，一依壇經；此韋處厚所以稱其獨耀瑩珠，與習徒迷眞之以壇經傳宗者見優劣也。故自慧能不立文字，以壇經傳宗，固是在禪宗史上開展出一番革命精神，而神會仍主總持宗教，獨耀瑩珠，則仍是對慧能別有其一番意味。韋處厚乃在此上欣賞神會。胡氏不明韋文之意，乃謂神會與其習徒以壇經傳宗，斯失之遠矣。

胡氏除上述一條「更無可疑的證據」外，又有兩條「最明顯及很明顯的證據」。壇經云：

上座法海向前言，大師去後，衣法當付何人？大師言，法卽付了，汝不須問。吾滅後二十餘年，邪法繚亂，惑吾宗旨，有人出來，不惜身命，第佛教是非，豎立宗旨，卽是吾正法，衣不合傳。（按：此引壇經乃古寫敦煌本，大英博物館藏本，日本大正新修大藏第四十八卷諸宗部五。下不別注者均同。）

胡氏說：「這是最明顯的證據，可爲此經是神會一派所作的鐵證，因爲神會在開元二十二年在滑臺定宗旨，正是慧能死後二十一年。」今按：此一段，當然不是慧能生前之懸記，然亦儘可謂是震於神會定南北是非後人所私羼。是時「曹溪了義大播於洛陽，荷澤頓門流派於天下」。（宗密語。）一時學人，羣尊神會。唐帝室並立荷澤大師爲七祖。（見宗密禪門師資承襲圖。）當時北方僧人，儘可於他們同所崇奉的壇經裏私加此節，用相誇耀，藉增神秘。當知「有嬀之後將育於姜」的占辭，自可爲陳氏所僞造，但亦可爲卜人所假託。若定要說此爲慧能生前預言，固屬怪妄，而謂壇經乃神會所作，更屬荒誕。今所發現之敦煌本壇經開首卽有「兼受無相戒弘法弟子法海集記」一行十三字，臨末又云：

此壇經，法海上座集。上座無常，付同學道漈。道漈無常，付門人悟眞。悟眞在嶺南曹溪

山法與寺，見今傳授此法。

據此明文，顯見敦煌本壇經之祖本，乃由法海集錄。而敦煌本之傳鈔與更動，乃在法海後第三代門徒悟眞之時。其時悟眞固尙在嶺南曹溪山，而增此條者又顯屬一北方僧人也。

壇經又云：

大師先天二年八月三日滅度，七月八日喚門人告別，法海等眾僧聞已，涕淚悲泣，惟有神會，不動亦不悲泣。六祖言：「神會小僧，卻得善等，毀譽不動，餘者不得。」

胡氏說：「壇經古本中，無有懷讓、行思之事，而單獨提出神會得道，餘者不得，這也是壇經爲神會傑作一個很明顯的證據。」今按：胡氏此說，更可商榷。論語孔子獨稱「顏回好學」，屢嘆「賢哉回也」，又云「惟我與爾有是夫」，但後人並不疑論語乃顏回傑作。壇經記慧能臨滅稱讚神會，此條亦見法海所錄壇經之祖本，安知非確有其事？必說其爲神會僞造顯證，豈不太輕視了神會，抑且又太輕視了慧能與法海。似乎慧能決不能先見神會之特出，而法海也決不肯記載他的老和尙欣賞同門後輩。以此衡量古德，太似無情。

上述胡氏所謂「更無可疑的」「最顯明的」「很顯明的」幾條證據，其實都靠不住。胡氏爲何定要作此大膽的翻案文章？我想其間最大動機，恐是胡氏發現了壇經和神會語錄裏有很多相同處。胡氏說：「我相信壇經主要部份是神會所作，我的根據完全是考據學所謂內證。壇經中有許多部分和新發現的神會語錄完全相同。這是最重要的證據。」又說：「至少壇經的重要部分是神會作的。如果不是神會作的，便是神會弟子採取他的語錄裏的材料作成的。但後一說不如前一說近情理，因爲壇經中確有很精到的部分，不是門下小師所能造作。」對此問題，讓我們先試檢討神會語錄的作者。今按：胡氏所編神會和尚遺迹語錄第二殘卷菩提達摩南宗定是非論獨孤沛序文云：

> 弟子於會和上法席下見與崇遠法師論義便修。從開元十八、十九、二十年，其論本並不定。為修未成，言論不同。今取二十一載本為定。後有師資血脈傳，亦在世流行。

此段文字，據胡氏解釋，以爲：「獨孤沛的意思，似是要說他先後共有三部記錄神會的書。一是記錄神會在滑臺大雲寺和崇遠法師辯論的，二是開元十八年至二十一年的神會語錄，三是師資血脈傳。」胡氏此釋，信否暫不論，然亦正見神會語錄並不由神會親手寫成。至少此卷開元二十二

年滑臺大雲寺大會席上定南北宗旨一番辯論，無疑爲獨孤沛所撰集。並據獨孤沛說：「從開元十八、十九、二十年，其論本並不定，爲修未成，言論不同。」可見當時已有幾種言論不同的神會語錄，遂使獨孤沛有無所適從之苦。若神會當時早有親手編撰語錄行世，獨孤沛不至如此爲難。獨孤沛又說：「今取二十一載本爲定。」可見其未能當面取決於神會。是否因獨孤沛修集神會語錄時神會已死，今亦無從判斷。我們試再看神會語錄第一殘卷，其開始殘脫的幾行，所記便與第二殘卷南宗定是非論大略相同。又卷中另有與遠法師問答語。可見第一殘卷之編集，亦在滑臺定宗旨後，而非出於獨孤沛。否則卷首便不必複載滑臺定宗旨的問答。而第一殘卷亦決非神會自記，如卷中有「荷澤和尚與拓拔開府書」等字樣，又如「和尚云神會今說與忠禪師又別」之類可知。至第三殘卷，胡氏說他「或許即是南宗定是非論的一部分」，今亦無法判定。但玩其文體與語氣，知亦非神會自撰。根據上論，我們可以說，今所得神會語錄，尙無一種可斷定爲神會所自撰。然則又如何說現在壇經的幾部分，卻「大致是神會雜採他的語錄湊成的」呢？

而且神會語錄與六祖壇經有顯相衝突處。最著者如關於菩提達摩以前傳世法系的說法。語錄第三殘卷云：

遠師問：「唐國菩提達摩既稱其始，菩提達摩西國復承誰後？又經幾代？」和尚曰：「唐國以菩提達摩為第八代，自如來付西方與唐國，總經有一十三代。」

但敦煌本壇經卻說達摩爲第三十五代，慧能爲四十代。胡氏既主「壇經出於神會一系」，因此又說：「壇經的四十代說，大概也是神會所倡，起於神會的晚年，用來代替他在滑臺所倡的八代說。」但如我們回看獨孤沛的序文，若果南宗定是非論作於開元二十二年，親經神會之手或眼，何以又說從開元十八年到二十年，「其論本並不定，爲修未成，言論不同」呢？在此卻不能說獨孤沛的序文又是神會的傑作。假使胡氏因此否認他所疑第三殘卷乃是第二殘卷之一部分，則我們不妨再問，如何神會在開元二十二年早已親手寫定了一本南宗定是非論，而且外間已有流傳，甚至使他無法改正，而獨孤沛卻不憚煩勞，再要來修一遍南宗定是非論呢？這又難於自圓其說。

今再看敦煌本壇經與曹溪本壇經，均有達摩以前印度傳世法系之記載，似乎遠法師問神會時，對此尚無所知。而神會所答，也不知其根據所在。但在佛門中既已起了此問題，於是隨後續有四十代之詳細敍述。其實神會答遠法師之七代，乃從釋迦往下，則至達摩東來，其間斷不止七代。後人改其說，乃從釋迦溯而上之，傳至釋迦共七代，而迦葉以下，又有三十三代；明是承襲

神會而有所改定。亦可證今傳兩種壇經關於此條，皆在神會後所增入，較之認爲神會所僞造，似乎近情。古籍有疑處，宜可推闡，卻不必斷定皆由某一人僞造，而其人又先後不斷屢自僞造也。

現在我們試再回到語錄與壇經有內容相同的問題上來再作討論。兩書內容相同，非有其他證據，本亦無法確定誰抄誰。若說神會語錄由他親手撰成，在他及身早已流傳，而在他晚年，忽又把此流傳在外的語錄「七拼八湊」地來塡進壇經裏去，或說由他來僞造壇經，試問此舉所爲何來？神會當時如此不憚煩地僞造，又是如何的一種心情？但胡氏偏要如此說，亦有他一番理由。據神會語錄：

> 遠師問：「嵩岳普寂禪師，此二大德教人，凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證，指此以為教門。禪師今日何故說禪不教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。何名為坐禪？」和尚答曰：「若教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證者，此是障菩提。今言坐者，念不起為坐。今言禪者，見本性為禪。」（尚有幾節大意相似，不再錄。）

此處神會駁普寂、降魔的一段話，大體又見於壇經。壇經云：

善知識，又見有人教人坐，看心看淨，不動不起，從此置功。迷人不悟，便執成顛。

又云：

若言看心，心原是妄，妄是幻，故無所看也。若言看淨，人性本淨，為妄念故，蓋覆眞如。離妄念，本性淨。不見自性本淨，心起看淨，卻生淨妄。妄無處所，故知看者，看卻是妄也。

胡氏說：「我們必須先看神會的話，然後可以了解壇經裏所謂『看心看淨』是何物？如果看心看淨之說是普寂、降魔的學說，則慧能生時不會有那樣嚴重的駁論。因慧能死時，普寂領眾不過幾年，他又是後輩，慧能豈會用力批評？但若把壇經中這些話看作神會駁普寂的話，一切困難便可以解釋了。」胡氏此一證據，似較堅明。只有此一條够得上他自己所謂的內證。但我們不妨再問，看心看淨工夫，固然普寂、降魔等人有此主張，但是不是由普寂、降魔諸人始創此主張的呢？儻使普寂以前，早有人主張看心看淨工夫，則壇經裏的話，不妨是在批評普寂、降魔以前的人，而神會則不過承襲慧能來批評普寂，這又何嘗不可呢？今卽據楞伽本宗言之。楞伽經卷一：

大慧菩薩問：「世尊，云何淨除一切眾生自心現流，為頓為漸耶？」佛告大慧：「漸淨非頓，如菴羅果，漸熟非頓；如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是，漸淨非頓。」

此卽是楞伽宗心、淨雙提之遠源。又師資記二祖慧可有云：

一切眾生，清淨之性，亦復如是。只為攀緣妄念諸見，煩惱重雲，覆障聖道，不能顯了。若妄念不生，默然淨坐，大涅槃日，自然明淨。妄淨而眞現，卽心海澄清，法身空淨也。若了心源清淨，一切願足，一切行滿。

此卽是一種看心看淨法了。又四祖道信云：

離心無別有佛，離佛無別有心。念佛卽是念心，求心卽是求佛。所以者何？識無形，佛無相貌。若知此道理，卽是安心。常憶念佛，攀緣不起，則泯然無相，平等不二。入此位中，憶佛心謝，更不須徵。卽看此等心，卽是如來眞實法性之身。亦名淨土，名雖無量，皆同一體，亦無能觀所觀之意。如是等心要令清淨，常現在前，一切諸緣，不能干亂。

（「一切諸緣，不能干亂」，卽不動也。）

又曰：

如來法性之身，清淨圓滿，一切像類悉於中現，而法性身無心起作。如頗梨鏡懸在高堂，一切像悉於中現，鏡亦無心，能現種種。

云何能悟解法相，心得明淨？信曰：亦不捉心，亦不看心，直任運。亦不令去，亦不令住，獨一清淨。究竟處心自明淨，或可諦看，心即得明淨。眾生不悟心性本來常清淨，故為學者取悟不同。

又曰：

以此空淨眼，注意看一物，無問晝夜時，專精常不動。其心欲馳散，急乎還攝來。終日看不已，泯然心自定。（「心定」即是不動不起。）維摩經云：「攝心是道場，此是攝心法。」法華經云：「從無數劫來，除睡常攝心。」

若初學坐禪時，於一淨處，直觀身心，從本以來空寂。（此即看心看淨法。）不生不滅，平等無二。從本以來清淨解脫，不問晝夜，行在坐臥，常作此觀。

又云：

初學坐禪看心，獨坐一處，身心調適，徐徐斂心。心地明淨，照察分明，內外空靜，卽心性寂滅。

凡捨身之法，先定空空心，使心境寂靜。凝淨心虛，則夷泊恬平。初起心失念，不免受生也。

如右諸條，正是禪門坐法，亦卽是禪門看心法。至於是否眞屬慧可、道信之言，今暫不論。要之禪家自有此一套看心看淨法，爲慧能所駁斥。若徑看此一套看心看淨法，只是普寂、降魔所主張，則上引諸條，豈不又卽是普寂、降魔所僞造假託乎？如是則從來佛門中人，豈不盡都是造謠騙人之能手？神會亦何以自異於普寂、降魔諸人乎？

又按：五祖弘忍，據玄賾楞伽人法志（卽見楞伽師資記中。）稱其「緘口於是非之場」。因此他的思想，現在無從推測。但又據賾傳，說他：

七歲卽奉事道信，役力以資供養。

又說他：

生不矚文而義符玄旨。

則五祖與慧能同樣是一位很少文字基礎的人。他又親對玄賾宣示楞伽義，說：

此經惟心證了知，非文疏能解。

此等處早是慧能路子，故弘忍能欣賞慧能，只似不如慧能銳利。故慧能遂爲禪宗開新，而弘忍只是新舊禪中間的一過渡人。神秀、普寂從弘忍處直接舊統，慧能從弘忍處另茁新芽。因此兩家對弘忍同樣尊崇。我們若如此推想，亦可謂壇經裏批評的「教人坐，看心看淨，不動不起」，或許正指的是道信以來的舊禪。壇經又云：

此法門中坐禪，元不看心，亦不看淨，亦不言不動。

此是新禪，卻不能說慧能以前舊禪盡如此，要待普寂、降魔來創新。淨覺楞伽師資記又述及普寂、敬賢、義福、惠福諸人，說他們「宴坐名山，澄神邃谷」。可

見淨覺作記時，普寂尙在。記中所載道信諸說，縱出後人傳述，但亦如何證其定出慧能之後？而慧能對此等事，必一無聞知？

今再退一步，縱謂師資記、道信傳皆後出不足信，但我們還有別的證據來說看心看淨之說，決非到普寂時始有。更顯著的可看天台宗的典籍。佛門禪學，本不止達摩一宗。天台尤顯赫，在慧能以前早已盛行。他們的「止觀法門」，正講的看心看淨法。智者大師的「六妙法門」，一數，二隨，三止，四觀，五還，六淨，淨是禪學最深最後的一級。智顗說：

淨為妙門者，行者若能體識諸法本性清淨，即便獲得自性禪也。

又曰：

淨亦有二，一者修淨，二者證淨。舉要言之，若能心如本淨，是名修淨；三界垢淨，故名證淨。

又曰：

觀眾生空，名為觀。觀實法空，名為還。觀平等空，故名為淨。一切外觀名為觀，一切內

觀名為還，一切非內非外觀，名為淨。還禪既進，便發淨禪，此禪念想觀已除，言語法皆滅，無量衆罪除，清淨心常一，是名淨禪。淨若不進，當去卻垢，心體眞寂，虛心如虛空，無所倚依，爾時淨禪漸深寂，豁然明朗，發眞無漏。

又曰：

行者當觀心時，雖不得心及諸法，而能了了分別一切諸法。雖分別一切法，不著一切法。成就一切法，不染一切法。以自性清靜，從本以來，不為無明惑倒之所染故。故經云：心不染煩惱，煩惱不染心。行者通達自性清淨心，故入於垢法而不為垢法所染，故名為淨，當知心者卽是淨名。

又觀心論云：

問觀自生心，云何四不說，離戲論執淨，心淨如虛空。

又曰：

問觀自生心，云何知此心，法界如虛空，畢竟無所念。
問觀自生心，云何無文字，一切言語斷，寂然無言說。

又四念處云：

今諦觀心中三句，實不縱不橫，不前不後，畢竟清淨廣大法界，究竟虛空，觀心實心，無有微塵知覺，卽是法名不覺。煩惱是道場，斷煩惱不名涅槃。不生煩惱，乃名涅槃。煩惱卽菩提，生死卽涅槃。

此等理論與方法，尚可證之南岳慧思。續高僧傳說：

思禪師於夏，束身長坐，繫念在前，始三七日，發少靜觀，見一生來善惡業相，因此驚嗟，倍復勇猛，遂動八觸，發本初禪。自此禪障忽起，四肢緩弱，不勝行步，身不隨心。卽自觀察，我今病者皆從業生，業由心起，本無外境。反見心源，業非可得。身如雲影，

相有體空。如是觀已，顛倒想滅，心惟清淨，所苦消除。

又其所著諸法無淨三昧法門云：

復次欲坐禪時，應先觀身本。身本者，如來藏也。亦名自性清淨心。是名眞實心，不在內，不在外，不在中間，不斷不常，亦非中道，無名無字，無相貌，無自無他，無生無滅，無來無去，無住處，無愚無智，無縛無解，生死涅槃，無一無二，無前無後，無中間，從昔已來無名字，如是觀察眞身竟。

可見觀心觀淨之理論與方法，原本天台。如來禪與祖師禪，理論上本無大區別。六祖雖爲佛學中革命人物，其思想理論亦有依據，並非特然而起。（遠溯可以上推及於達摩與竺道生。）當其時，天台一宗之禪法既極盛行，六祖以前之禪宗諸祖師，宜有染涉，六祖必亦聞到此等理論。惟天台諸大德到底不脫學究氣，不脫文字障，六祖因文字纏縛少，不走向學究路，故能擺脫淨盡，直吐胸臆，明白簡捷，遂若與天台截然不同。今壇經中屢屢言心言淨，正當從天台著眼，尋其根源。看心看淨，正是「觀」。不動不起，正是「止」。只一輩俗僧尋不到天台宗旨，故遭六祖呵斥。又豈得

謂六祖當時僧界沒有做看心看淨工夫的，用不著六祖用氣力駁？

至普寂、降魔教人「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」，亦只是承襲舊禪法，決說不上是他們新創。但他們對舊說似乎稍有變動，故於凝心、住心之外，忽來一個「起心外照」。此固可說其亦從天台觀法來，但恐早已受了慧能南宗影響。至於神會駁普寂，有些是直鈔壇經，如「若以坐爲是，舍利弗晏坐林間，不應被維摩詰訶」等語是也。有些是把壇經裏的話再加以凝鍊而成。如壇經敦煌本：

此法門中無障無碍，外於一切境界上念不去（起）為坐，見本性不亂為禪。

壇經明藏本：

此法門中無障無碍，外於一切善惡境界，心念不起名為坐，內見自性，不動，名為禪。

神會語錄：

今言坐者，念不起為坐，今言禪者，見本性為禪。

又如壇經敦煌本：

若言看心，心元是妄，妄如幻，故無所看也。若言看淨，人性本淨，為妄念故，蓋覆真如。離妄念，本性淨。不見自性本淨，心起看淨，卻生淨妄。妄無處所，故知看者卻是妄也。

神會語錄：

問何不看心？答：看卽是妄，無妄卽無看。問何不看淨？答：無垢卽無淨，淨亦是相，是以不看。

何以神會寫語錄時，下筆如此凝鍊；待他晚年，再「七拼八湊」塡入壇經時，下筆卻又如此繚繞？

又按：神會語錄卷一有一條云：

今言佛法不同者，或有凝心取定，或有住心看淨，或有起心外照，或有攝心內證，或有起

心觀心而取於空，或有取覺滅妄，妄滅住覺為究竟，或有起心而同於空，或覺妄俱滅，不了本性，住無託空。如此之輩，不可俱說。

據此，則凝心取定、住心看淨、起心外照、攝心內證，亦是神會述說當時人幾種不同的見解與工夫，與第三卷謂普寂、降魔以此四項教人又不同；此正獨孤沛所謂言論不同之一證。第一卷又一條云：

若有坐者，凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證者，此障菩提。

此條亦不見是專說普寂等人教人如此，又卻不是說種種人主張不同；此該又是一番言論不同。從此等處，均可證明今傳神會語錄並非神會手定。又如第一卷記王維、澄慧與神會共論定慧等義，連有兩則，文字略異。又相州別駕馬擇問僧道自然之辨，同卷亦有兩處，語亦略異。此均證今語錄非神會手定。

抑且將神會語錄與壇經通體比較，尤有一大不同處。如壇經云：

自性迷，佛卽眾生。自性悟，眾生卽佛。但識眾生，卽能見佛。若不識眾生，覓佛，萬劫

不得見也。

又曰：

不悟，卽佛是衆生。一念若悟，卽衆生是佛。

前念迷卽凡，後念悟卽佛。

自心自性眞佛。

一切萬法，盡在自身心中，何不從於自心頓覺眞如本性。

各自觀心，今自本性頓現。

此等語，是壇經最明白直捷處，最見六祖開山精神。神會語錄中則尋不到此等語。神會語錄與壇經相同處，如論定慧等義，皆見經典氣，皆見文字障。全部神會語錄之精神更如此，處處都討論經典，剖析文句。神會究竟是一個學僧，與慧能不同。神秀先通莊老及儒家經典，神會亦然。故六祖說：「此子向後設有把茆蓋頭，也只成得個知解宗徒也。」我們只細讀壇經與神會語錄，便知此兩書非慧能與神會手筆，均由許多人纂集，並各經歷一段相當時期。但由此兩書還可辨出慧

能與神會當日精神意境之皎然不同處。如何卻隨便說壇經是神會晚年用他的語錄拼湊而成？

今按：明刻本壇經有一條云：

一日，師告眾曰：吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，諸人還識否？神會出曰：是諸佛之本源，神會之佛性。師曰：向汝道無名無字，汝便喚作本源佛性。汝向去有把茆蓋頭，也只成箇知解宗徒。祖師滅後，會入京洛，大弘曹溪頓教，著顯宗記盛行於世。

此條顯是後人增入，而增入此條者仍自有據。可見向後禪宗，實不認神會乃曹溪嫡嗣，故曰「只成個知解宗徒」也。

抑且神會云：

修習即是有為諸法。

又云：

生滅本无，何假修習。

其告王維亦說：

眾生若有修，卽是妄心，不可得解脫。

只重見解，不重修習，尤見是神會走了偏鋒，與慧能壇經中教言絕不相似處。杜詩有云：「流落人間者，泰山一毫芒。」史料記載，盡都如是。六祖、神會亦然。若我們只根據一些書籍上的材料，偶爾見到一些小破綻，便輕生疑猜，正如凝視毫芒而疑泰山。泰山究竟怎般大，自然難說；但我們如肯承認人所共認的事，則泰山大而毫芒小，亦可不辨自明。

壇經裏文句還有好多與神會語錄相同的，如壇經敦煌本：

定慧能一不二，卽定是慧體，慧是定用。卽慧之時定在慧，卽定之時慧在定。

神會語錄：

卽定之時是慧體，卽慧之時是定用。卽定之時不異慧，卽慧之時不異定。卽定之時卽是慧，卽慧之時卽是定。

壇經明藏本：

定慧一體不是二，定是慧體，慧是定用。卽慧之時定在慧，卽定之時慧在定。

此等處，神會承用慧能語，事屬平常。卽如壇經「煩惱卽菩提」，卽是承用智顗語。如朱子語類中承用二程及北宋諸賢語，眞是指不勝屈。

因此我們儘不妨再回到歷史傳統與歷史常識方面來，慧能到底是南宗開山，是新禪宗的創立者。神會到底是慧能門下，他不過到北方去放了一大炮，把南宗頓義在北方宣揚。正如陽明門下有一泰州，泰州在北方宣揚王學，成績沒有神會大，但泰州後來自成一學派卻勝過了神會。神會在當時雖則放了一大炮，究因他太過大驚小怪，轉爲多數人不滿，亦如泰州當時亦爲一般人不滿。而後來神會不能如泰州樣自成一學統，因此漸漸爲人所遺忘。直到最近，敦煌古物出現，神會當時一大炮的聲威，始再爲世所知，這是胡氏的功績。只可惜胡氏又爲他所發現太過渲染了，卻如我們驟見王心齋集，卻說陽明傳習錄乃王艮揑造，這到底是一種戲論。

我們再根據常識推想，六祖既有其人，「壇經應當也有一部分是慧能在時的記載，而且他裏面幾個重要部分，也許是有幾許歷史根據的。」這都是胡氏承認的。現在我們試想一個「不識字

的盧行者」，忽然在嶺南曹溪大開宗門，轟動一時，我們那位「南宗急先鋒」「在中國佛教史上沒有第二人有這樣偉大功勛永久影響」的神會和尚，也遠從襄陽前來受法，可見慧能當時定有些吸引人的地方。雖則儘說古本壇經裏沒有懷讓、行思的事，但當時曹溪寶林寺，定集有十方僧眾，法門廣大。儻使「壇經只是神會的傑作，壇經存在一日，便是神會的思想存在一日」，（胡氏語。）試問除去壇經外，慧能的思想又在那裏？神會儘可無忌憚地把自己思想倒裝成慧能思想，那時在嶺南曹溪一帶不是說沒有僧眾了，難道亦可說「死人無對證」，對神會的僞師說，會全部默認嗎？而且懷讓、行思諸人的名字，雖則古本壇經裏沒有，但他們曾在六祖門下，亦無可否認。試問他們的思想還是親炙於六祖的呢？還是間接從「神會的傑作」壇經裏的僞師說襲取的呢？胡氏硬要把慧能的思想地位奪給神會，這實在是到處難通。

下　篇

現在再談到袈裟傳法的事。胡氏說此等全是「神會自由捏造」。神會說：

達摩傳一領袈裟，以為法信，授與慧可。慧可授僧璨，璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳慧能。六代相傳，連綿不絕。

又說：

秀禪師在日，指第六代傳法袈裟在韶州，口不自稱為第六代。

胡氏云：「其實慧能、神秀都久已死，死人無可對證，故神會之說無人可以否證。」又更進一步說：「傳法袈裟在慧能處，普寂的同學廣濟曾於景龍三年十一月到韶州去偷此法衣，此時普寂尚生存，但此等事也無人可以否證，只好聽神會自由捏造。」今按：袈裟傳法，見於古本壇經。壇經決非「神會傑作」，上文已說過。胡氏謂：「行由品等是神會用氣力撰著的，也許有幾分歷史根據。」但神會在六祖門下本只是一「小僧」，(胡氏考神會年歲均誤，詳後。)壇經明由法海上座所集記，豈能無端說由神會「用氣力撰著」。當知「在中國佛教史上沒有第二人比得上他功勛之大影響之深的」「這樣偉大的一個人物」，至少在他內心精神方面也應有幾許支撐他自己人格信心的規律。宗教精神究竟並不是江湖撞騙，他將不容許他自己因死人無可對證而信口胡說，自由捏

造；怎麼說「袈裟傳法說，完全是神會揑造出來的假歷史」呢？依據常識判斷，當日在曹溪，定都早知有袈裟傳法的事。因此神會遂得有此信心與勇氣，來鼓勵他做「北伐急先鋒」。他先在神秀門下三年之久，但他現在卻北上申辨，說神秀「師承是傍，法門是漸」。又說：「我今弘揚大乘，建立正法，令一切衆生知聞，豈惜生命。」胡氏說他是一種「大膽的挑戰」。我則說他是一種誠懇的爭辨。試問一切只是信口胡說，自由揑造，那膽又如何大得起來？

到此，更回到是否有弘忍袈裟傳法的問題上來。胡氏說：「神秀與慧能，同做過弘忍的弟子，當日既無袈裟傳法的事，也沒有旁嫡的分別。」這又如何說呢？無論如何，從最低限度的可能來推想，慧能既到過弘忍門下，弘忍是東山法門一代大師，不是一個平常俗僧，對此「嶺南獦獠」「不識字的盧行者」，至少亦特具隻眼，加以賞識。因此在玄賾傳裡記載弘忍談話，也把慧能列為傳道十大弟子之列。我們若認玄賾傳裏的話可靠，亦儘可設想那位不識字的盧行者，以他那樣的富於革命性，在五祖門下，自然不能久居。一旦辭祖南旋，弘忍對此行者，自然可有一番惜別之情。自然可以送他一些作紀念的信物如袈裟之類。（當然，很可能此袈裟，還是道信傳下的。更據舊先傳說，則是達摩傳下，乃係西域的「屈眴布」，乃緝木棉花心織成。見高麗傳本壇經以下遞注。）將來慧能在南方剃度，在曹溪寺開山，自然會時時提到這件袈裟。一面是他紀念老和尚，一面證明他「東山得法」一段

因緣。當知慧能頓義雖是南宗開山，新禪學之創建，但他自己說：「我於弘忍和尚處一聞言下大悟，頓見眞如本性。」一到底慧能是於弘忍言下悟入，又經弘忍印可認許，那袈裟卽是信物，不容慧能不鄭重提及。但以後他門下僧眾，漸漸將此一段故事更莊嚴化，神秘化，而且傳奇化了，遂成爲壇經所云云。我們最多也只能如此說，不能說壇經全屬神會揑造，而袈裟傳法則全無其事。慧能說他自己是「東山得法」，弘忍也說他傳法十大弟子中有韶州慧能。最多弘忍只沒有說東山淨法只慧能一人得，但慧能也沒有這等話，此在古本壇經裏有極顯明的證據。壇經說：

> 世人盡傳南能北秀，未知根本事由。且秀禪師於南荊府當陽縣玉泉寺住，慧能大師於韶州城南三十五里曹溪山住。法卽一宗，人有南北，因此便立南北。何以漸頓？法卽一種，見有遲疾，見遲卽漸，見疾卽頓。法無漸頓，人有利鈍，故名漸頓。（亦見明藏本頓漸第八，古本此下卽接敍神秀喚門人僧志誠去曹溪山一節。明藏本又添入吾師五祖又親傳衣法云云。由此可證古本此節必爲神會南北宗定是非論以前之記載，並未經神會一派此改動。）

在久視元年武則天詔請神秀到東京之前，神會尙未到曹溪，或已在神秀門下。直到神秀去東京，神會才南遊。那時神會還只十四歲。雖則弘忍生前，自說有傳法十大弟子，但他死後二十年間，

南能北秀對抗之勢已成。而神秀爲兩京法主、三帝國師，只有嶺南慧能聲名勢力足以相抗，因此那時在神秀門下的，往往想到慧能這裏來聽一個究竟。這正如南宋朱、陸門人常通往來一般。壇經裏記載的志誠卽是一例。神會亦在這個南能北秀頓漸分宗的風聲與形勢下，自神秀赴京後卽轉來曹溪。當時神會心中對此南北頓漸問題，必特受刺激，甚感興趣，因此他後來忍不住要做「北伐急先鋒」，要在滑臺大雲寺開無遮大會，定南北宗旨。這是神會早在他幼年心中常常激動的問題，卻不能說他晚年忽然來「自由捏造」「大膽挑戰」。

但慧能生時，究不曾與神秀分宗派。故他說：「法本一宗，人有南北。」又說：「法無漸頓，人有利鈍。」可見他並不曾說「東山得法」只他一人，亦決不說神秀「師承是傍，法門是漸」。據神會語錄，神秀被召入京，告門徒云：「韶州有大善知識，元是東山忍大師付囑，佛法盡在彼處，汝等諸人如有不能自決了者，向彼決疑，必是不可議，卽知佛法宗旨。」此番話也未必不可信。正如朱晦翁說：「八字立脚，只有我與象山兩人也。」神會所以轉往曹溪，也未必不是這番話的影響。可能當時南能北秀，雖則漸頓教法各自不同，在他們自己卻都沒有自分宗派，自別門戶。

又按：全唐文卷十七召曹溪慧能入京御札有云：

朕請安、秀二師，宮中供養，二師並推讓云：南方有能禪師，密受忍大師衣法。

此則明說道安、神秀亦稱慧能得弘忍傳衣。胡氏乃謂：「曹溪大師別傳稱此乃神龍二年高宗之勅，由契嵩改正。今全唐文所收，即契嵩改本。」又謂：「別傳出一個俗僧之手，謬誤百出。」然何從證此勅乃契嵩無據妄改？契嵩乃北宋中葉一博學僧人，亦不能證其爲一喜於作僞之人。別傳有誤，契嵩所據本不誤，事亦可有。豈別傳僞造在前，契嵩又妄改於後，凡涉六祖事，盡出僞造僞改，效神會之所爲乎？胡氏又謂：「果此勅是眞，則傳衣付法的公案，早已載在朝廷詔勅之中，更何用後來的爭論，更何用神會兩度定宗旨、四次遭貶謫的奮鬪。」如胡氏說，必證此勅是僞，乃可證神會之僞。以僞定僞，何不如依眞釋眞之更近情理乎？武后有此勅召，而慧能不至，此勅未必天下皆知，即神會當時，亦不據此爲爭。惟後來所得，乃可證神會言袈裟傳法之不僞，如此而已。今必先定神會所爭袈裟傳法乃僞造，乃憑之以證此外袈裟傳法之說皆僞造。則何天下之愛僞！

今姑重作推想，神秀、慧能雖未自分宗派，但神秀死後，普寂、義福諸人，漸漸接不上神秀氣魄。而南方曹溪宗風卻愈來愈盛。慧能的門徒未免要認爲只有他們能大師才是東山法門唯一傳

人，那件袈裟則是唯一信物。這樣的空氣煽揚到北方，始有普寂同學僧廣濟在景龍三年到韶州去察看那傳法袈裟。今神會語錄既不是神會手筆，中間自然也可有渲染，遂成廣濟夜偷袈裟，慧能說此袈裟在弘大師處三度被偷，在信大師處一度被偷之事。當知此非神會對普寂當面訴皺，信口胡謅，自由造謠，而是壇經與語錄各有經後人羼入處。而神會則親到北方公開說：

> 秀禪師在日，指第六代傳法袈裟在韶州，口不自稱為第六代。今普寂禪師自稱為第七代，妄豎和尚為第六代，所以不許。

這裏便可見禪宗世系說，最多也只能說創自北宗普寂諸人。在此以前，南能北秀，一則說「法本一宗，人有南北」，一則說「東山佛法，盡在彼處」，大家推尊師傅，卻沒有分誰嫡誰傍。只因神秀成了兩京法主，三帝國師，而他門下普寂、義福、玄賾諸人，又繼續領眾受宮廷尊崇，由是遂推溯而上，造成他們的七葉世系。亦因此激起南方曹溪一派之不平。神會滑臺大雲寺無遮大會定南北宗旨的軒然大波，竟把神秀六代祖師資格，奪歸南宗。至於弘忍以上五代世系，則仍照北宗成說，並未牽動。以上所說，只照胡氏翻案文字，說其最多只可如此而已。實則還是舊說比較可信，卻不煩如此更動。

又按：宗密師資承襲圖有曰：

能和尚滅度後，北宗漸教大行，因成頓門弘傳之障。曹溪傳授碑文，已被磨換。故二十年中，宗教沉隱。

又宗密慧能神會略傳有曰：

法信衣服，數被潛謀。傳授碑文，兩遇磨換。

是慧能死後，北宗日盛，我上面所推測，均可援宗密話來作證。惟胡氏又云：「慧能死後，未必有碑誌。王維作碑，不提及舊有碑文，更沒有磨換的話。」不知慧能曹溪傳法，神會亦曾從北方神秀門下渡江遠來，一時講席必盛，何以知其死後未有碑誌？且文章自有體製，王維作碑，何以必提及舊碑？豈能因王碑不及，遂斷定其更無前碑。歷代法寶記亦云：

（慧能死後）太常寺丞韋璩撰碑文，至開元七年，被人磨改，別造碑文。近代報修，侍郎宋鼎撰碑文。

宋鼎爲碑，又見宋僧傳，亦神會所主，其文收趙明誠金石錄。此碑作於天寶十一載，或說七載。此碑之是眞是僞，胡氏不復辨，亦可怪。

今再論神會辨頓漸，其主要證據，便在袈裟傳法。但壇經六祖明說：

> 法無頓漸，人有利鈍。

又說：

> 迷人漸修，悟人頓契。（此二語古本誤作：「明卽漸勸，悟人頓修。」）
>
> 自識本性，自見本性，卽無差別，所以立頓漸之假名。（古本此節多誤字，今從明藏本。）

可見慧能還是頓漸兼顧，並不爭其是非。神會則意在爭傳統，便兼顧不得兩面，竟斥神秀「法門是漸」了。這是壇經與語錄理論上之大不同處。若壇經是「神會傑作」，對漸頓理論便不如此持平。

此意再還證之於壇經所載弘忍之說神秀一偈，亦云：

> 但留此偈，與人誦持。依此偈修，免墮惡道。依此偈修，有大利益。

又令門人炷香禮拜，云：

盡誦此偈，卽得見性。

此皆明見於敦煌本壇經。弘忍雖面告神秀：「汝作此偈，未見本性。只到門外，未入門內。」但並未如神會之斥神秀「師承是旁，法門是漸。」神會語錄又曰：「約斯經義，只題頓門，唯存一念相應，實非更由階漸。」是神會之意，乃若佛法只許有頓悟，不許有漸修。

厥後宗密圓覺大疏鈔亦兼采頓漸，謂：

寂知之性舉體隨緣。寂知如鏡之淨明，諸緣如能現影像。如對未識鏡體之人，唯云淨明是鏡。不言青黃是鏡。

此乃針對神會「唯宗無念，不立諸緣」之意見而發。神會不立諸緣，卽其輕視修習。然宗密一尊神會，故曰：

但揀後人局見，非揀宗師。

賈餗大悲禪師靈坦碑亦云：「聞荷澤有神會大師，即決然蟬蛻萬緣，誓究心法。」此宜是宗密之所謂「局見」矣。宗密自於修習諸緣有極深工夫。又曰：

於七宗中，若統圓宏為一，則七皆是。若各執一宗，不通餘宗者，則七皆非。

荷澤特七宗之一，宗密縱所深尊，然局此一宗，宗密亦不以爲然。蓋宗密上承神會由教通宗之旨，而不爲壇經之傳宗，惟於神會爲又一轉手。而胡氏不知，乃謂南宗革命事業，後來只靠馬祖、石頭荷擔。到德山、臨濟而極盛。德山、臨濟，都無一法與人，只教人莫向外求，無事休息去，這纔是神會當日革命的深意，不是宗密一流學究和尚所能了解。不知馬祖、石頭、德山、臨濟正都是壇經傳宗，直承慧能，與神會有別。教人休息去，即教人在諸緣上自修習。此層細讀壇經自知。宗密之爲學究和尚，正承神會之爲知解和尚來。而在知解上，較神會更進一層。胡氏於此昧然，宜乎其無往而不誤。

又按：皎然集卷八，能秀二祖讚（又見全唐文九一七。）有云：

二公之心，如月如日。四方無雲，當空而出。三乘同軌，萬法斯一。南北分宗，亦言之

失。

是皎然在當時，對於普寂、神會南北分宗之爭，並不贊同。又同卷二宗禪師讚有云：

> 安讚天后，寂佐玄宗。卷道就迹，與時從容。邈邈安公，行越常致。高天無言，九有咸庇。不異六宗，無慚七祖。

又同卷唐湖州佛川寺故大師塔銘並序謂：

> 我釋迦本師，首付飲光。飲光以下二十四聖，降及菩提達摩繼傳心教，有七祖焉。第六祖曹谿能公，傳方巖策公，乃永嘉覺、荷澤會之同學也。即佛川大師。諱惠明，俗姓陳氏。受具時，開元七年。建中元年，報擧八十四，僧臘五十一。

是皎然當時又認南北兩方同可有七祖。安指嵩山道安或慧安，俱在弘忍十大弟子中，與神秀同輩行，又同膺武后之召，乃安順退避位，推美於秀。（見全唐文宋僧碑銘。）皎然在南方不知底細，故遂目安爲承秀，無慚七祖也。又惠明在湖州，宜非壇經住袁州之惠明。方巖策乃玄策，慧能弟

子，是惠明乃慧能再傳。皎然既誤道安於前，又誤惠明於後。又謂達摩前二十四聖，與壇經及神會說各不同，此等皆無足細辨。

再說到傳法袈裟，慧能本只說他的頓義亦從東山得法，那件袈裟便是物證。神會則主東山法門只有頓義，那件袈裟，則是東山嫡嗣惟一信據。依慧能壇經說法，頓義本爲利根人設。人又誰不願爲利根人？正如後來陽明門下天泉橋證道，龍谿的四無論到底占了勝利，神會在當時也自然戰勝了普寂。在物證上，則慧能那件袈裟，也確是獨一無二的，弘忍並未同樣贈一與神秀或別人。因此普寂也無可辨難。是神會既未捏造袈裟故事，更不曾傑作了一部壇經，只其明宗旨，辨是非，硬分南頓北漸，則顯違了能、秀兩師之本意。

據王維能禪師碑云：

忍大師臨終，遂密授以師祖袈裟，而謂之曰：「物忌獨賢，人惡出己，吾且死矣，汝其行乎？」禪師遂懷寶迷邦，銷聲異域，如此積十六歲。

王維碑文受神會之託而作，此處言袈裟傳法，亦與壇經微別。蓋壇經主要在記弘忍傳衣之由來，而王維所述則在此衣不傳之因緣。又古本壇經有「韶州刺史韋璩立碑，至今供養」，而王維碑文

有「則天太后、孝和皇帝並勅書勸諭，徵赴京師」云云，此亦證古壇經早於王維碑文，亦卽不出神會僞撰。

又按：劉禹錫佛衣銘謂：

吾旣為僧琳撰曹溪第二碑，且思所以辨六祖置衣不傳之旨，作佛衣銘。曰：惟昔有梁，如象之狂。達摩救世，來為醫王。以言不痊，因物乃遷。如執符節，行乎復關。民不知官，望車而畏。俗不知佛，得衣為貴。壞色之醫，道不在玆。由之信道，所以為寶。六祖未彰，其出也微。旣還狼荒，憬俗蚩蚩。不有信器，衆生曷歸。是開便門，非止傳衣。初必有終，傳豈無已。物必歸盡，衣胡久恃。先終知終，用乃不窮。我道不朽，衣於何有？其用已陳，孰非芻狗。

劉氏此銘，雖力辨袈裟傳法無甚意義，但仍信傳法袈裟事，並謂之遠從達摩以來，此自是當時傳說；而劉氏謂六祖出身旣微，初還狼荒，若無信器，俗衆不信，此說卻甚有理。且更有進者，何以慧能在碓坊呈偈後，弘忍卽當夜命其離去，此層尤值深思。在弘忍已云：「十大弟子各是一方人物，固不限只一人傳法。」待其晚年，令門人各呈一偈，意態顯自不同。而其於秀、能兩人

間，屬意特在慧能，亦無可疑。孔門四科十哲，孔子亦何嘗有傳法只限一人之意。但顏回之死而孔子特發「天喪予」之歎，則在其心中，顏回自特占重要性。我們若從此推想，可見若定要說袈裟傳法絕無此事，係出僞造，則勢非將僞造罪名，推上六祖本身不可。如此則六祖既僞袈裟傳法在前，神會又僞造壇經在後。當時如此一番驚天動地之大事，卻全出幾個和尚信意作假僞造，試問如何便能驚動得來。胡氏好隨便疑古，但古代那些眞實事，卻不易隨便如此。

又按：唐文粹卷六四有賈餗揚州華林大悲禪師碑銘云：

及曹溪將老，神會曰：「衣所以傳信也，信苟在法，衣何有焉。」他日請秘之於師之塔廟，以息心競。傳衣由是遂絕。

大悲乃神會弟子靈坦，乃說成六祖置衣不傳，事由神會獻議，明與壇經不合。究竟此說係神會告之靈坦，抑靈坦自己撰說以尊神會，可不論。然可證壇經不出神會僞造，亦可證神會門人如靈坦卽頗不誦壇經，不如韋處厚之所謂以壇經傳宗也。

又宗密禪門師資承襲圖有云：

慧能將入涅槃，默授密語於神會。語云：「從上已來，相承准的，只付一人。內傳法印，以印自心。外傳袈裟，標定宗旨。然我為此衣，幾失身命。達摩大師懸記云：『至六代之後，命如懸絲』，卽汝是也。是以此衣宜留鎮山。汝機緣在北，卽須過嶺，二十年外，當弘此法，廣度衆生。」

宗密此條，與敦煌本壇經大意相符，不傳袈裟乃慧能意，非神會所請，較靈坦云云爲信矣。然王維碑弘忍告慧能「物忌獨賢，人惡出己」。若神會眞會此意，亦將不爲定宗旨辨是非之舉。細讀壇經，弘忍、慧能兩祖行事何等愼密。神會只仗知解，不重修習，其滑臺辨是非定宗旨大會，意氣神情，何等豪放。在印度乃及中華全部佛教徒出家人行徑上，殆少其匹。慧能六祖洵爲開創中國禪，在佛教史上堪稱一大革命，然何嘗有如圭峯之稱神會所謂「龍鱗虎尾殉命忘軀」之依稀彷彿乎？故神會在當時，雖於傳播南宗若有大貢獻，然南宗諸祖師眞得六祖精神，爲壇經傳宗者，於神會轉少稱道。遂使其人其事，除卻靈坦、宗密少數人外，未到百年，若湮若晦，消散淨盡；在景德傳燈錄諸書，亦僅有一極不重要的地位。胡氏謂是「歷史上一最不公平之事」。不知其間自有公平。今當謂當時禪學，本可曹溪、荷澤分宗。後之禪者，盡從曹溪，不從神會，此不可謂

不公平。今不論神會之主張與意見，卽專從其人其事方面言，便知與慧能不同。而壇經非神會僞撰，袈裟傳衣故事非神會揑造，亦可從而論定。

胡氏書中對於慧能、神會行事年歷考釋亦多誤，玆再略加比緝，以爲此文之佐助。

貞觀十二年（西元六三八）　慧能生。

永徽二年（西元六五一）　道信卒。（年七十二）

龍朔元年（西元六六一）　慧能年二十四，聞經有省，往黃梅參弘忍。

宗密圓覺大疏鈔作二十二，蓋字譌。又按：是時神秀亦在黃梅。據張說神秀碑文：「神龍二年神秀卒，僧臘八十，生於隋末，百有餘歲，未嘗自言，故人莫審其數也。」又云：「逮知天命之年，企聞蘄州有忍禪師，禪門法胤，不遠遐阻，翻飛謁詣，服勤六年，不捨晝夜。」今按：若以神秀卒時年百歲計，則隋末時神秀年十三，顯慶元年年五十，至是適六年，大致相差不甚遠。疑神秀俗壽或尙不足百齡，而張說誤說之。又按：是年慧能卽南歸，神秀稍後不久當亦歸去。

又按：高麗傳本六祖法寶壇經有附註云：「王維祖師記云：『師混勞侶，積十六載。』」柳宗

元碑云：『師受信具，遁隱南海上十六年。』」則師至黃梅實龍朔元年，至儀鳳丙子得十六年。他本或作「師咸亨中至黃梅」者非。

咸亨元年（西元六七〇） 玄賾至雙峯山謁弘忍。

按：是時神秀、慧能俱已離去，據玄賾弘忍傳可知。

咸亨五年（西元六七四） 弘忍卒，年七十四。

宋僧傳作上元二年，蓋上元元年之譌，即咸亨五年也。又按：王維能禪師碑文「忍大師臨終遂密授以祖師袈裟」云云，蓋誤據神會之說。其時慧能正避難四會、懷集兩縣界，不在黃梅。宋高僧傳亦謂咸亨中至黃梅，俱誤。

儀鳳元年（西元六七六） 慧能年三十九。印宗為師祝髮。

明藏本壇經云：「慧能至曹溪，又於四會避難獵人隊中，凡經一十五載」是也。曹溪大師別傳云：「在廣州四會懷集兩縣界中避難經十五年」，若連龍朔元年計之，則前後十六年。王維

碑文：「禪師懷寶迷邦，銷聲異域，雜居止於編氓，混農商於勞侶。如此積十六載」是也。

儀鳳二年（西元六七七）　慧能年四十，至曹溪。

按：曹溪大師別傳（續藏經二篇乙）「開法度人三十六年」，卽自此起算。又按：張說大通禪師碑銘：「儀鳳中始隸玉泉，名在僧錄。」是神秀至玉泉，正與慧能曹溪開山略同時。

久視元年（西元七〇〇）　武后詔召神秀，神會南遊，謁慧能於曹溪。

按：宗密圓覺大疏鈔卷三下：「神會先事神秀三年，秀奉勅進入，神會遂往嶺南，謁慧能，時年十四。」又云：「神會卒乾元元年（西元七五八），年七十五。」今計僅獲七十三，疑五乃誤字。景德傳燈錄作上元元年卒，蓋據七十五之文移後兩年也。宋高僧傳作乾元元年卒，年九十三，蓋不足憑。又明藏本壇經云：「神會年十三，自玉泉來參禮。」差一歲。曹溪大師別傳云：「荷澤寺小沙彌神會年始十三，答師問云云，在儀鳳元年四月八日」，此必誤。若依別傳則下到乾元元年，應得九十五，宋高僧傳誤蓋由此。

大足元年（西元七〇一）　神秀至東京。

今按：宋之問爲洛下諸僧請法事迎秀禪師表云：「玉泉寺僧神秀，年過九十，形彩日茂。」當以今年神秀年九十三四爲近是。

又按：越後四年，宋之問貶瀧州，有自衡陽至韶州謁能禪師詩，此亦時人對能、秀二師同樣尊重之證。其時神會當在西京受戒。

神龍二年（西元七〇六）　神秀卒。

按：今年神秀壽當九十八九爲近是。

景龍二年（西元七〇八）　玄賾勅召入京。

景龍三年（西元七〇九）　廣濟到韶州偸傳法袈裟。

按：此事見神會語錄，未知信否。據宗密圓覺大疏鈔：「神會旣謁慧能，嗣又北遊於西京受戒，景龍中卻歸曹溪。」則是時神會在南方。

先天二年（西元七一五）　慧能卒，年七十六。

按：慧能卒在八月，是年十二月改元開元。高麗藏本有注，謂先天無二年，因改太極元年。

又按：是年神會年二十七，王維能禪師碑銘謂其「聞道於中年」，而壇經慧能臨卒，稱神會爲「小僧」，論其年事俱合。

開元七年（西元七一九）　韋璩碑文被磨改別造。

此據曹溪大師別傳，謂：「北宗俗弟子武平一磨卻自著。」又歷代法寶記亦云：「太常寺丞韋璩造碑文，至開元七年，被人磨改，別造碑文，近代報脩，侍郎宋鼎撰碑文。」惟古本壇經云：「韶州刺史韋璩之碑，至今供養。」可證敦煌本壇經當在開元七年以前成書，又未經此後神會一系改動。

開元八年（西元七二〇）　神會勅配南陽龍興寺，時年三十四歲。

今按：此數年內，似曹溪佛法頗受北宗逼害。宗密禪門師資承襲圖有云：「能和尚滅度後，

北宗漸教大行，因成頓門弘傳之障。曹溪傳授碑文，已被磨換。故二十年中，宗教沉隱。」

又圓覺大疏鈔卷三下：「能大師滅後二十年中，曹溪頓旨沉廢於荆吳，嵩嶽漸門熾盛於秦洛。」皆其證。未知神會勅配南陽，與此有關否。

開元二十二年（西元七三四） 神會在滑臺大雲寺定南北宗旨，是年神會年四十八歲。

開元二十四年（西元七三六） 義福卒。

開元二十七年（西元七三九） 普寂卒。

天寶四年（西元七四五） 兵部侍郎宋鼎請神會入東都。

按：是年神會五十九。歷代法寶記，曹溪碑文，韋璩之後有宋鼎續撰，當在此時。

天寶八年（西元七四九） 神會在荷澤定南北宗旨，時年六十三。

天寶十二年（西元七五三） 御史盧奕劾奏神會，勅召赴京，尋勅黜弋陽，又移武當。

按：是年神會年六十七。宗密圓覺大疏鈔有云：「法信衣服，數被潛謀，傳授碑文，兩遇磨換。」此指韋璩與宋鼎曹溪碑文也。宋鼎碑文磨換，當在此時。

天寶十三年（西元七五四）　神會量移襄州，又勅移荆州開元寺。

按：王維能禪師碑銘有云：「先師所明，有類獻珠之願。世人未識，猶多抱玉之悲。謂余知道，以頌見託。」應在此時。

至德二年（西元七五七）　郭子儀收復兩京，神會主洛陽度僧祖緡事。時年七十二。

乾元元年（西元七五八）　神會卒。年七十三。

又按：是年郭子儀請賜達摩謚號，蓋出神會生前主張。又曹溪大師別傳云：「上元二年（此應爲乾元元年之譌。）十二月，勅曹溪山六祖傳法袈裟及僧行滔赴上都。乾元二年正月一日，滔和尚有表辭老疾，遣上足僧惠象及家人永和送傳法袈裟入內。滔和尚正月十七日身亡，春秋八十九。」此事應亦由神會生前主之。（或如景德傳燈錄神會卒在上元元年。）別傳又云：「六祖卒，衆請上足弟子行滔守所傳衣，經三十五年。」若自開元二年下迄至德二年應爲四十五年。越年即勅召行滔與袈裟之年。則行滔守此袈裟實歷四十七年。別傳係傳寫本，多有誤字，然正可見其非僞。

（此稿刊載民國三十四年七月東方雜誌四十一卷十四期）

讀六祖壇經

日本刊大正大藏所收六祖壇經凡兩部，一曰「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經，六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷，兼受無相戒弘法弟子法海集記」，乃據古寫敦煌本大英博物館藏本。又一爲「六祖大師法寶壇經，風幡報恩光孝禪寺住持嗣祖比丘宗寶編」，乃據增上寺報恩藏明本，及宮內省圖書寮藏寫本。此兩本詳略懸殊。然多顯有後人竄入，非原始壇經之眞相。如法海本云：

上座法海向前言：「大師，大師去後，衣法當付何人？」大師言：「法卽付了，汝不須問。吾滅後二十餘年，邪法遼亂（「遼」疑當作「撩」），惑我宗旨。有人出來，不惜身命，弟佛教（「弟」疑當作「第」）是非，豎立宗旨，卽是吾正法。衣不合轉（「轉」疑當作「傳」）。」

今按：此條疑非原文，當係神會後人所竄。神會聲勢煽於北方，故此竄亂本，亦遂流傳於敦煌也。所以知是竄入者，壇經既是法海集記，不當自稱上座。上文云：「大師遂喚門人法海、志誠、法達、智常、志通、志徹、志道、法珍、法如、神會，大師言：『汝等拾弟子近前。』」又云：「拾僧得教授已，寫爲壇經。」則法海顯是六祖門下弟子之上座，然不特加「上座」字。又如云：「慧能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅蜜法，刺史（韋璩）遂令門人僧法海集記，流傳後代。」亦僅稱門人，不稱上座。故知「問衣法當傳何人」一條，法海上特加「上座」字，定非法海之原本，顯由後人竄入。又此經有「壇經傳授」一條云：

> 此壇經法海上座集。上座無常，付同學道漈。道漈無常，付門人悟眞。悟眞在嶺南漕溪山法興寺，見今傳授此法。

此條亦顯係後人所加。法海身後以壇經付道漈，道漈身後又付悟眞，在悟眞時稱法海爲上座可也，然此條決非悟眞所加，又非當時南方禪門所加，觀其云「現今在嶺南漕溪山法興寺傳授」云云可知。亦可卽此知今傳壇經敦煌本自有祖本在南方，卽出法海編集，而傳之道漈、悟眞者，而神會一條之竄入則當在悟眞之後也。而今傳壇經敦煌本之決非神會及其信徒僞造亦可知。

宗寶本前有德異一序，亦云：「韋使君命海禪者錄其語，目之曰法寶壇經。」此語當遠有傳述，則壇經出於法海集記，當爲敦煌本之祖本可知。德異序又云：「惜乎壇經爲後人節略太多，不見六祖大全之旨。德異幼年嘗見古本，自後遍求三十餘載，近得通上人尋到全文。」竊疑此古本全文當從北宋契嵩來，故宗寶本亦首附契嵩法寶壇經贊一文。其所謂節略太多者，或反較近壇經之祖本。惜今乃無可詳考也。

宗寶本之多有增入，卽在附錄宗寶跋語中已明白言之，曰：

> 余初入道，有感於此，續見三本不同，互有得失，其板亦已漫滅。因取其本校讎，訛者正之，略者詳之，復增入弟子法益機緣，庶幾學者得盡曹溪之旨。按察使雲公從龍，深造此道，一日過山房，睹余所編，謂得壇經之大全。

則宗寶跋明明自承多有增入矣。惟宗寶謂「見三本不同，互有得失」，則在前壇經至少有三種不同之本。而據宗寶本，並無上引敦煌本「吾滅後二十餘年，有人出來，不惜身命，第佛教是非，豎立宗旨」一段。此或宗寶所見三本中，並無此條。抑或宗寶所見三本中有此條而將其删去，此亦不可詳考。惟就宗寶跋文，明云「訛者正之」，僅係校正訛字，不涉考辨删定之範圍。則敦煌

本又在宗寶所見三本不同之外可知。

今若謂宗寶所見不同之三本中本無此條，則更見乃神會之徒之竄入，其本僅傳於北方，最後僅存於敦煌，故爲宗寶所未見。若謂此一條或由宗寶刪去，則因當宗寶時禪宗流衍情形已與神會時大不同，故宗寶認此一條不合存在，而逕自刪去，又不再提及也。兩說固皆可通，而似以前說所猜測者爲尤近情理耳。

宗寶本另有一條云：

吾去七十年，有二菩薩，從東方來，一出家，一在家，同時興化，建立吾宗，締緝伽藍，昌隆法嗣。

此條預言七十年後事，明見是後人加入，不煩詳論。惟其禪宗流衍，越後變化越大，故宗寶改編本，特於弟子請益機緣一門，有甚多之增入。宗寶本機緣篇第七，記弟子請益機緣，首法海，次法達，又次智通、智常、智道，又次爲行思禪師、懷讓禪師、永嘉玄覺禪師、禪者智隍及方辯。法海乃六祖門下弟子之上座，又爲集記壇經之主要人，而考敦煌本則並無法海請益之特別記載。其次法達、智通、智常、智道，皆在敦煌本十弟子之列，然敦煌本記其請益語者則僅法達、智常

兩人。至於行思、懷讓以下，則顯是宗寶增入。宗寶之跋文有曰：「此經非文字也。達摩單傳直指之指也。南嶽、青原諸大老，嘗因是指以明其心，復以之明馬祖、石頭諸子之心。今之禪宗，流布天下，皆本是指。」則宗寶之特意增入行思、懷讓，乃據後以定前。禪宗自六祖以下，得南嶽、青原之兩大支而宗風大暢。其事略如論語下論有子張篇，所記如子張、子夏、子游、有子諸人語，皆孔門後起之秀，而顏淵、子路諸人轉不與。此必宗寶采自南嶽、青原以後所傳述。當法海編錄壇經時或尚未有也。而宗寶特曰「此經非文字」，此一語尤重要。因南嶽、青原以後，皆主不立文字，而特以壇經傳宗也。

宗寶本於懷讓一條云：

懷讓禪師初謁嵩山安國師，安發之曹溪參扣。讓至禮拜，師曰：「甚處來？」曰：「嵩山。」師曰：「什麼物？恁麼來？」曰：「說似一物卽不中。」師曰：「還了修證否？」曰：「修證卽不無，汚染卽不得。」師曰：「只此不汚染，諸佛之所護念，汝旣如是，吾亦如是。西天般若多羅讖，汝足下出一馬駒，踏殺天下人。應在汝心，不須速說。」讓豁然契會，遂執侍左右一十五載，日臻玄奧。後往南嶽，大闡禪宗。

今按：此條「足下出一馬駒踏殺天下人」，顯指南嶽門下出一馬祖而言，其爲後人竄入，自無可疑。一本或無自「西天」以下二十七字，卽是此二十七字爲隨後竄入之證。然卽除去此二十七字不論，此條前文疑亦後人竄入，非壇經祖本所有。

於此更堪注意者，宗寶本機緣篇旣多有增入，而獨不見有神會之請益。神會事見於宗寶本之頓漸篇，有一條云：

一日，師告衆曰：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，諸人還識否？」神會出曰：「是諸佛之本源，神會之佛性。」師曰：「向汝道無名無字，汝便喚作本源佛性，汝向去有把茆蓋頭，也只成箇知解宗徒。」祖師滅後，會入京洛，大弘曹溪頓教，著顯宗記盛行於世。

此一條亦爲敦煌古本所無，然亦決非法海祖本所有。不僅「祖師滅後」數語顯係後人增入，卽就全條論之，亦出後人所增。惟同篇此一條前尚有一條云：

神會問：「和尚坐禪見與不見？」師以柱杖打三下云：「吾打汝，痛不痛？」對曰：「亦

痛亦不痛。」師曰：「吾亦見亦不見。」神會問：「如何是亦見亦不見？」師云：「吾之所見，常見自心過愆，不見他人是非好惡，是以亦見亦不見。汝言亦痛亦不痛如何？汝若不痛，同其（按：「其」疑當作「於」。）木石。若痛，則同凡夫，卽起恚恨。汝向前，見不見是二邊。痛不痛是生滅。汝自性且不見，敢爾弄人。」神會禮拜悔謝。師又曰：「汝若心迷不見，問善知識覓路。汝若心悟，卽自見性，依法修行。汝自迷不見自心，卻來問吾見與不見。吾見自知，豈代汝迷。汝若自見，亦不代吾迷。何不自知自見，乃問吾見與不見。」神會再禮百餘拜，求謝過愆，服勤給侍，不離左右。

此一條，敦煌本亦所同有。惟字語略有異同。若謂壇經係出神會或其徒所僞造，則神會與其徒又何必僞造此條以見神會之深爲六祖所呵。抑且疑此條亦非法海祖本所有。此條明言神會年十三，觀其與祖相語，已極見機鋒，故疑未可信。又此條前尚有一節云：

師曰：「知識遠來艱辛，還將得本來否？若有本，則合識主，試說看。」會曰：「以無住為本，見卽是主。」

以此比較之六祖初見弘忍時問答，遠爲深至。若法海祖本有此節，敦煌本又爲何刪去不錄？而今宗寶本於此條後又增入「汝向去有把茆蓋頭，也只成箇知解宗徒」一條，又列此兩條於頓漸篇，不入機緣篇，皆可知乃此下宗門排拒神會，不許其爲六祖之眞傳，故斥之爲知解宗徒。蓋宗門主張不立文字，而神會造詣，則終是在知解一邊也。而前面「以無住爲本，見卽是主」云云，則殆是神會聲氣大張時，南方宗門在法海祖本中先增此條，以自光門楣。至於最後「祖師滅後，神會在京洛大弘頓教」一節，則更見爲後人竄入，而敦煌本又無之，則可見敦煌本在此等處見其更近祖本之眞相。

又六祖十弟子，神會名居末，而宗寶本付囑篇，「師一日喚門人法海、志誠、法達、神會、智常、智通、志徹、志道、法珍、法如」，神會名次升在第四。此殆由神會京洛弘宗，於禪門有大功，又其事爲舉世所知，故後人將其名轉提在前。然敦煌本此條神會名仍在最後，由此更可知壇經自有祖本，確有來歷，神會在六祖門下，最爲一小僧，故當時名刊十弟子之最後。今傳敦煌本縱對祖本有所竄入，然此條十弟子之名次則尙一仍祖本之舊，而法海則褒然爲上座，壇經由其所編集，事更無疑。宗寶本於機緣篇特增行思、懷讓諸人，而於付囑篇十弟子名字，亦終不能將思、讓諸人竄入，可見壇經傳本，縱是逐有增竄，逐有改動，而大節依然，仍可想見也。

又清代有眞樸重梓本，前有重刻法寶壇經凡例，其一條云：

> 得法弟子志誠、志徹、神會，皆在付囑之列，而前所編得法之人，則以此三人揭於頓漸品中，不預悟道機緣。蓋誠因稟秀命，竊法於曹溪，徹因北宗門人，使為南來之刺客。至若神會禪師，即為荷澤，乃襄陽人。童眞出家，可謂正信。自來參禮，可謂正見。況生平未登北宗之門。且傳末云：「會入京洛，大弘曹溪頓教」，何得列於誠、徹之後，而墮闡提之類哉！

今按：志誠、志徹、神會三人，皆從神秀門下來，故同列頓漸品；且於神會下明云「從玉泉來」，眞樸乃謂神會「生平未登北宗之門」，誤也。惟眞樸此條，實說明了壇經今傳本以此三人同列頓漸品之用意。機緣章既隨後所加，而敦煌本三九「南能北秀」下，志誠、法達、智常、神會來參，於志誠、神會中間又加進了法達、智常，其義反不可說。蓋以志誠直承「南能北秀」條，法達條則申「心行轉法華，不行法華轉」，智常條則申「佛說三乘，又言最上乘義」，而神會一條，則申其嚴受呵斥，「便爲門人，不離漕溪山中，常在左右」。此皆見六祖法門之廣大。是則敦煌本與今通行本神會此條之用意顯有不同，而即觀敦煌本「神會來參」此條，亦不見即是神會

僞造也。

抑且壇經之本有異本，即在初期宗門，亦有指摘：

> 南陽慧忠國師問禪客從何方來。禪客曰：「南方來。」師曰：「南方有何知識？」曰：「彼方知識直下示學人卽心是佛。離此之外，更無別佛。此身卽有生滅，心性無始以來未曾生滅。身生滅者，如龍換骨，蛇蛻皮，人出故宅，卽身是無常，其性常也。南方所說大約如此。」師曰：「若然者，與彼先尼外道，無有差別。吾比遊方，多見此色，近尤盛矣。聚卻三五百衆，目視雲漢，云是南方宗旨，把他壇經改換，添糅鄙語，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教。苦哉！吾宗喪矣。」

慧忠與馬祖同在肅宗時，其時禪宗正大盛，卻已有「改換壇經」之說。上舉敦煌本有神會之徒竄亂之迹，當距馬祖、慧忠時不遠，或出同時前後，而宗寶本「足下出一馬駒踏殺天下人」云云，顯然尙在後。則壇經流傳，自始卽多有改換，豈不據慧忠之言而益資可信乎？宋僧傳云慧忠「論頓不留朕迹，語漸返常合道」。則慧忠與神會、馬祖意見各不同。其所指「添糅鄙語，惑亂後徒」，究是今傳壇經中何等話，則尙待參究。豈今傳機緣章如行思、懷讓諸人當時已有增入乎？

余讀日本黑田亮所著朝鮮舊書考，內有朝鮮流傳之壇經一篇，引及高麗沙門知訥一跋文，論及慧忠語，謂：

南陽忠國師謂禪客曰：「我此間身心一如，心外無餘，所以全不生滅。汝南方身是無常，神性是常，所以半生半滅，半不生滅。」又曰：「把他壇經云是南方宗旨，添糅鄙談，削除聖意，惑亂後徒。」予今所得，正是本文，可免國師所訶。然細詳本文，亦身生滅、心不生滅之義，如云「眞如性自起念，非眼耳鼻舌能念」等，正是國師所訶之義。老僧衰者依此經心，翫味忘斁，得祖師善權之意。何者？祖師為懷讓、行思等密傳心印外，為韋璩等道俗千餘人說無相心地戒。故不可以一往談眞而逆俗，又不可一往順俗而違眞，故半隨他意，半稱自證。說眞如起念，非眼耳能念等語，要令道俗等先須返觀身中見聞之性，了達眞如，然後方見祖師身心一如之密意耳。若無如是善權，直說身心一如，則緣目覩身生滅故，出家修道者尚生疑惑，況千人俗士，如何信受。是乃祖師隨機誘引之說也。忠國師訶南方佛法之病，可謂再整頹綱，扶現聖意。

今按：知訥所辨，可謂極調解之苦心。然若就禪宗思想之主要精神言之，弘忍告慧能卽曰：「有

情來下種，因地果還生。無情既無種，無性亦無生。」慧能亦曰：「師法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」又曰：「一切經書皆因人說有。」世間卽是有情，人卽指此無常之身。不能離卻世情來講佛性，亦不能離卻生滅來講眞如。若論此等卽是南方宗旨，則除卻此等，壇經中復有何等聖意，經人削除？此處實屬大可硏究。據慧忠之無情說法、無情有性之說，則只可謂慧忠見解自與慧能不同。但卻不知慧忠所見壇經未經添糅前之原本，固是如何也。惟壇經宗旨，自經神會、馬祖、慧忠以下，宗風所煽，愈見分歧，已非壇經宗旨之所能範圍，於是而有超佛越祖之談，呵佛罵祖之風，一發而不可制。而溯其淵源所自，則要之由壇經啟之。慧忠因不滿於壇經，乃謂壇經經人改換，添糅鄙談，削除聖意；其意固尙不至於呵佛罵祖，然已見此端倪矣。則慧忠所謂「把他壇經改換」者，實未必是眞改換。然若非確有此壇經，又確有人把壇經改換，異本雜出，想慧忠亦不爲此語。故根據上述，壇經確自有一祖本，其字句章節，確曾不斷經後人之竄改，而大體言之，可謂仍不遠違於其祖本之眞面目，此則應可大體推知也。

又按：宗寶所編本又附契嵩所撰六祖大師法寶壇經贊一文，其文略曰：

壇經者，至人之所以宣其心也。何心邪？佛所傳之妙心也。不得已況之，則圓頓教也，最

上乘也，如來之清淨禪也，菩薩藏之正宗也。壇經曰「定慧為本」者，趣道之始也。定也者，靜也。慧也者，明也。明以觀之，靜以安之。「一行三昧」者，法界一相之謂也。「無相為體」者，尊大戒也。「無念為宗」者，尊大定也。「無住為本」者，尊大慧也。夫戒定慧者，三乘之達道也。夫妙心者，戒定慧之大資也。以一妙心而統乎三法，故曰大也。「無相戒」者，戒其必正覺也。說「摩訶般若」者，謂其心之至中也。「般若」也者，聖人之方便也，聖人之大智也。

今按：契嵩此文，一面提示壇經主要內容所在，由其所舉，下窺馬祖、石頭以下諸祖師之語錄，即可知馬祖、石頭以下，宗門提示所重，已顯較壇經中所討論者有大不同。又據契嵩此贊，似可推知法寶壇經乃其簡名，而敦煌本於「施法壇經」之前又題稱「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經」云云，契嵩此贊，已一一提及。又稱「兼受無相戒弘法弟子法海」云云，契嵩此贊似亦注意顧到。然「兼受無相戒」云云，只見於敦煌本，而宗寶本無之。則當時壇經本有詳略兩種題名，敦煌本雖流傳不廣，而敦煌本壇經之題名，則或不僅敦煌本如此，下及宋代，契嵩所見之壇經，亦可有同於如今所見敦煌本之詳題者；此亦可微辨而推也。

又按：敦煌本壇經有云：

刺史遂令門人僧法海集記，流行後代，與學道者承此宗旨，遞相傳授，有所依約，以為稟承，說此壇經。

又曰：

若論宗旨，傳授壇經，以此為依約。若不得壇經，即無稟受。無壇經稟承，非南宗弟子也。未得稟承者，雖說頓教法，未知根本，終不免諍。

又曰：

大師言，十弟子，已後傳法，遞相教授一卷壇經，不失本宗。不稟受壇經，非我宗旨。如今得了，遞代流行。得遇壇經者，如見吾親授。

依此諸條，乃說法海集記此壇經，得慧能親所同意。慧能不再以弘忍袈裟傳人，特以此一卷壇經相傳。慧能生前說法，固亦時時稱古經典中語，然此下即以此壇經傳法。佛教諸經典，陳義紛

紘，禀承此壇經，卽知根本，便可免諍。此卽壇經宗旨，亦卽可謂是南方宗旨，亦卽韋處厚與福寺大義禪師銘所謂「壇經傳宗」也。慧能自以壇經傳宗，惟神會爭南頓北漸，不稱引壇經，而特稱袈裟，是神會特以袈裟證慧能之傳宗也。此亦證今傳敦煌本壇經，非出神會僞造，而神會亦未可確認其爲南宗眞傳矣。至胡適壇經考，旣謂壇經由神會僞造，又謂法海集記云云，亦神會之僞託，則神會又何不稱引壇經，自居傳宗乎？韋處厚大義禪師銘明明特斥以壇經傳宗之迷眞習徒，而盛稱神會「得總持之印，獨耀瑩珠」，是卽推尊其不專承壇經耳。此據敦煌本上引諸條，而義旨自顯。胡氏誤解韋文，又豈止於郢書之燕說乎？

數年前，余旣據日刊大正大藏寫有讀六祖壇經一篇，頃又得日人柳田聖山編六祖壇經諸本集成一册，所收壇經凡十一種：

一、敦煌本。

二、興聖寺本。

今按：此本首有紹興二十三年六月晁子健記一篇，敍述自其七世祖卽寶觀此經，乃寫本，至是始鏤版。今觀此本，頗與敦煌本爲近。

三、金山天甯寺本。

今按：此本有政和六年隆慶菴比丘存中序。

四、大乘寺本。

按：此本同爲政和六年隆慶菴比丘存中所序。

五、高麗傳本。

按：此本首有至元二十七年古筠比丘德異序。有所南翁跋、知訥跋等。

六、明版南藏本。

按：此本首有宋契嵩六祖大師法寶壇經贊一篇，宗寶編。

七、明版正統本。

按：此本在正統四年，上距德異本又一百又二年矣。

八、清代眞樸重梓本。

按：此本有宋郎簡序，乃據契嵩所得曹溪古本鏤版，時在至和三年三月。又有重刻凡例，於宗寶本頗有辨難。蓋承李見羅本之意也。

九、曹溪原本。

按：此本有萬曆改元歲在癸酉李見羅序一篇，又有重鋟曹溪原本法寶壇經緣起，於宗寶本嚴

加辨難，故自稱曹溪原本也。

一〇、流布本。

按：此本首載德異序，後載宗寶跋。

一一、金陵刻經處本。

按：此本亦稱曹溪原本，民國十八年重刊。

會合而觀，壇經曹溪本皆出北宋之契嵩，溯其最先當在致和。德異、宗寶承之。而宗寶本乃特有所增，明萬曆後之曹溪原本，亦出同源，惟於宗寶本文字上多有覈正而已。至唐本現存者，則惟有敦煌一本，契嵩所據之曹溪祖本，無可尋究矣。

（此稿成於民國五十年，刊載於五十八年三月大陸雜誌三十八卷五期讀佛書三篇之一。六十五年收入論叢時曾加修添。）



六祖壇經大義

在後代中國學術思想史上有兩大偉人，對中國文化有其極大之影響，一爲唐代禪宗六祖慧能，一爲南宋儒家朱熹。六祖生於唐太宗貞觀十二年，卒於玄宗先天二年，當西曆之七世紀到八世紀之初，距今已有一千兩百多年。朱子生於南宋高宗建炎四年，卒於寧宗慶元六年，當西曆之十二世紀，到今也已七百八十多年。慧能實際上可說是唐代禪宗的開山祖師，朱子則是宋代理學之集大成者。一儒一釋，開出此下中國學術思想種種門路，亦可謂此下中國學術思想莫不由此兩人導源。言其同，則慧能是廣東人，朱子生卒皆在福建，可說是福建人，兩人皆崛起於南方。此乃中國文化由北向南之大顯例。言其異，慧能不識字，而朱子博極羣書，又恰成一兩極端之對比。

學術思想有兩大趣向互相循環，一曰積，一曰消。孟子曰：「所過者化，所存者神。」存是

積，化是消。學術思想之前進，往往由積存到消化，再由消化到積存。正猶人之飲食，一積一消，始能營養身軀。同樣，思想積久，要經過消化工作，才能使之融匯貫通。觀察思想史的過程，便是一積一消之循環。六祖能消能化，朱子能積能存。所以中國傳統文化的儒、釋融合，如乳投水，經慧能大消化之後，接着朱子能大積存，這二者對後世學術思想的貢獻，也是相輔相成的。

自佛教傳入中國，到唐代已歷四百多年。在此四百多年中，求法翻經，派別紛歧。積存多了，須有如慧能其人者出來完成一番極大的消的工作。他主張不立文字，以心印心，直截了當的當下直指。這一號召，令人見性成佛，把過去學佛人對於文字書本那一重擔子全部放下。如此的簡易方法，使此下全體佛教徒，幾乎全向禪宗一門，整個社會幾乎全接受了禪宗的思想方法，和求學路徑，把過去吃得太多太膩的全消化了。也可說，從慧能以下，乃能將外來佛教融入於中國文化中而正式成為中國的佛教。也可說，慧能以前，四百多年間的佛教，犯了「實」病，經慧能把它根治了。

到了宋代，新儒學興起，諸大儒如周敦頤、程顥、程頤、張載諸人，他們都曾參究佛學。其實他們所參究的，也只以禪宗為主。他們所講，雖已是一套新儒學，確乎與禪宗不同，但平心而

論，他們也似當時的禪宗，同樣犯了一個「虛」病，似乎肚子喫不飽，要待朱子出來大大進補一番。此後陸、王在消的一面，明末顧、王諸大儒，在積的一面。而大體說來，朱子以下的中國學術界，七八百年間，主要是偏在積。

佛教有三寶，一是佛，一是法，一是僧。佛是說法者，法是佛所說，但沒有了僧，則佛也沒了，法也沒了。佛學起於印度，而後來中斷了，正因為他們沒有了僧，便亦沒有了佛所說之法。在中國則高僧大德，代代有之，綿延不絕，我們一讀歷代高僧傳可得其證。因此佛學終於成為中國文化體系中之一大支。而慧能之貢獻，主要亦在能提高僧眾地位，擴大僧眾數量，使佛門三寶，眞能鼎足並峙，無所軒輊。

讓我們再來看一看當前的社會，似乎在傳統方面，已是蕩焉無存，又犯了「虛」病。即對大家內心愛重的西方文化，亦多是囫圇吞棗，亂學一陣子，似乎又犯了一種「雜」病，其實則仍還是「虛」病。試問高唱西化的人，那幾人肯埋首繙譯，把西方學術思想，像慧能以前那些高僧們般的努力。既無積，自也沒有消。如一人長久營養不良，虛病愈來愈重。此時我們要復興中國文化，便該學朱子，把舊有的能好好積。要接受西方文化，便該學慧能，把西方的能消化融解進中國來。最少亦要能積能存，把西方的移地積存到中國社會來，自能有人出來做消化工作。到底則

還需要有如慧能其人，他能在中國文化中消化佛學，自有慧能而佛學始在中國社會普遍流傳而發出異樣的光彩。

講佛學，應分義解、修行兩大部門。其實其他學術思想，都該並重此兩部門。如特別着重在義解方面而不重修行，便像近世中國高呼西化，新文化運動氣焰方盛之時，一面說要全部西化，一面又卻要打倒宗教，不知宗教亦是西方文化中一大支。在此潮流下，又有人說佛教乃哲學，非宗教，此是僅重義解思辨，卻蔑視了信奉修行。兩者不調和，又成爲近代中國社會一大病痛。

稍進一層講。佛教來中國，中國的高僧們早已不斷在修行、義解兩方面用力，又無意中不斷把中國傳統文化滲進佛教，而使佛法中國化。慧能以前，我且舉一竺道生爲例。竺道生是東晉、南宋間人，他是第一個提倡頓悟的。所謂「頓悟」，我可簡單把八個字來說，即是「義由心起，法由心生」。一切義解，不在外面文字上求，都該由心中起。要把我心和佛所說法迎合會一，如是則法即是心，心即是法。但須悟後乃有此境界，亦可謂得此境界乃始謂之悟。悟到了此境界，則佛即是我，我即是佛。信法人亦成了說法人。如竺道生說「一闡提亦得成佛」，明明違逆了當時已譯出之小品泥洹經之所云。但竺道生卻說，若我錯了，死後應入拔舌地獄；若我說不錯，則死後仍將坐獅子座宣揚正義。此後慧能一派的禪宗，正是承此「義由心起，法由心生」之八字而

來。

此前佛門僧衆，只知着重文字，宣講經典，老在心外兜圈子，忽略了自己根本的一顆心。直到不識一字的慧能出現，才將竺道生此一說法付之實現。固然竺道生是一博學僧人，和慧能不同，兩人所悟亦有不同。然正爲竺道生之博學，使人認爲其所悟乃由一切經典文字言說中悟。惟其慧能不識一字，乃能使人懂得悟不自一切經典文字言說中悟，而實由心悟，而禪宗之頓悟法乃得正式形成。

今天我將偏重於慧能之「修」，不像一般人只來談他之「悟」。若少注意到他的修，無眞修，又豈能有眞悟？此義重要，應大家注意。慧能是廣東人，在他時代，佛法已在中國漸漸地普及民間。佛法從兩條路來中國：一從西域到長安，一從海道到廣州。當慧能出世，在廣州聽聞佛法已早有此機緣。

據六祖壇經記載，慧能是個早喪父的孤兒，以賣柴爲生。他亦是一個孝子，以賣柴供養母親。一日背柴到城裏賣，聽人念金剛經，心便開悟。此悟正是由心領會，不藉旁門。慧能便問此誦經人，這經從何而來？此人說：是從湖北黃梅縣東山禪寺五祖那裏得來。但慧能身貧如洗，家有老母，要進一步前去黃梅聽經是不易之事。有人出錢助他安置了母親，獨自上路前往黃梅。我們

可說，他聽到其人誦金剛經時是初悟，此後花了三十餘天光陰從廣東到黃梅，試問在此一路上，那時他心境又如何？他自然是抱着滿心希望和最高信心而前去，這種長途跋涉的艱苦情況，無疑是難能可貴的。我們可想知他在此三十餘天的路程中，實有他的一番「修」，此是眞實的心修。

到了黃梅，見到五祖弘忍。弘忍問他：「你何方人，前來欲求何物？」他說：「惟求作佛，不求餘事。」這眞是好大的口氣呀！請問一個不識字人如何敢如此大膽？當知這正與他三十餘天一路前來時的內心修行有大關係，不是臨時隨口能出此大言。他那時的心境，早和在廣東初聞人誦金剛經時，又進了一大步，此是他進一步之「悟」。

當時弘忍再問：「你是嶺南人，又是獦獠，若爲堪作佛？」他答說：「人雖有南北，佛性本無南北。獦獠身與和尙不同，佛性有何差別？」此一語眞是青天霹靂，前無古人。想見慧能一路上早已自悟到此。在他以前，固是沒人說過，在他之後，雖然人人會說，然如鸚鵡學舌，卻不能如慧能般之由心實悟。弘忍一聽之下，便知慧能不是泛泛之徒，爲使他不招意外，故將明珠暗藏，叫他到後院去做劈柴舂米工作。慧能眼巴巴自廣東遙遠來黃梅，一心爲求作佛，卻使他去廚下打雜做粗工，這眞是所爲何來？但他毫不介意，天天在廚下劈柴舂米。此時他心境應與他到黃梅初見五祖時心境又大不同。這些工作，好像與他所要求的毫不相干，其實他亦很明白，五祖叫他做

此雜工，便正是叫他「修」，也便是做佛正法啊！

慧能在作坊苦作已歷八個月，一天，弘忍爲要考驗門下眾僧徒工夫境界，叫大家寫一偈，自道心得。大家都不敢寫，只有首座弟子神秀不得不寫，在牆壁上寫一道偈說：「身是菩提樹，心是明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」這首偈卻又不敢直陳五祖，但已立時傳遍了東山全寺，也傳到了慧能耳中。慧能一時耐不住，也想寫一偈，但不識字，不能寫，只好口念請人代筆寫道：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃？」我們又當知，此「本來無一物」五字，正指心中無一物言，這是他在磨坊中八個月磨米磨出來的。只此一顆清清淨淨的心，沒有不快樂，沒有雜念，沒有渣滓，沒有塵埃，何處再要拂拭？此正是慧能自道心境，卻不是來講佛法。此時則已是慧能到家之「悟」了。

五祖弘忍見了慧能題偈，對於他身後傳法之事，便有了決定。他到磨坊問慧能：「米熟了沒有？」答稱：「早已熟了。」弘忍便以杖擊碓三下，背手而去。有這老和尚這一番慈悲心與其一代宗師之機鋒隱語，配上慧能智慧大開，心下明白。叫他劈柴就劈柴，教他舂米就舂米，不折不扣，潛心暗修，時機一到，便知老和尚有事要他去，他便於三更時分，由後門進入老和尚禪房。弘忍便把宗門相傳衣鉢付給與慧能，囑他趕快離開黃梅以防不測。慧能說：「深夜不熟路徑。」

五祖遂親自把他送到江邊，上了渡船，離開了黃梅。我們讀壇經看他們師弟間八個月來這一番經過，若不能直透兩人心下，只在經文上揣摩，我們將會是莫名其妙，一無所得。由上說來，我們固是非常佩服六祖，亦不能不佩服到五祖。但五祖也不是一個博學僧人呀！

兩個月後，六祖到了大庾嶺，但在黃梅方面，衣鉢南去的消息也走漏了，好多人想奪回衣鉢，其中一人腳力健快，趕到大庾嶺見到了慧能。所謂善者不來，來者不善，這位曾經是將軍出身的陳慧明追趕六祖的目的，無非是在衣鉢上。即時六祖便把衣鉢放置石上，陳慧明拿不動衣鉢，轉而請教六祖，問：「如何是我本來面目？」六祖說：「你既然爲法而來，可屏息諸緣，勿生一念。」良久又說：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目。」陳慧明言下大悟。

這是壇經的記載。但以我個人粗淺想法，慧能本不該把五祖傳授衣鉢輕易交與陳慧明，可是逼於形勢，又不能堅持，所以置之石上。意謂我並無意把衣鉢給你，你如定要強搶，我也不作抗拒。另一方面的陳慧明，本意是在奪回衣鉢，待一見到衣鉢置於石上，卻心念一轉，想此衣鉢不好奪取，所以又轉向慧能問他自己本來面目，這正由要衣鉢與不要衣鉢這一心念轉變上來請問。若說衣鉢在石上，慧明拿不動，似乎是故神其辭，失去了當時實況，但亦同時喪失其中一番甚深

義理。這也待我們心悟其意的人來善自體會了。我們當知，見衣不取，正是慧明心中本來面目，而慧能此一番話，則成爲其第一番之初說教。

慧能承受衣鉢之後，又經歷了千辛萬苦，他自說那時眞是「命如懸絲」。他是一不識字的人，他在東山禪寺，也未正式剃髮爲僧，他自知不得行化太早，所以他只是避名隱跡於四會獵人隊中，先後有十五年之久。每爲獵人守網，見到投網的生命，往往爲牠們放出一條生路。又因他持戒不吃葷，只好吃些肉邊菜。慧能在此漫長歲月中，又增長了不少的潛修工夫。比之磨坊八月，又更不同。

後來到了廣州法性寺，聽到兩個僧人在那裏爭論風動抑是旛動。慧能想，我如此埋藏，終不是辦法，於是他上前開口說：「不是風動，不是旛動，而是仁者心動。」此語被該寺座主印宗聽到，印宗也非常人，早已傳聞五祖衣鉢南來，如今一聽慧能出語，便疑他是受五祖衣鉢的人。一問之下，慧能也坦白承認了。諸位又當知，此「仁者心動」四字，也並不是憑空說的。既不如後來一般禪師們之浪作機鋒，也不如近人所想，如一般哲學家們之輕肆言辨。此乃慧能在此十五年中之一番眞修實悟。風動旛動，時時有之。命如懸絲，而其心不動，這純是一摑一掌血的生活經驗凝鍊而來。慧能只說自己心情，只是如實說法，不關一切經典文字。自五祖傳法，直到見了印

宗，在此十五年中，慧能始終還是一個俗人身分，還沒有受比丘的具足戒。自見印宗後，才助他完成了出家人和尚身分。此下纔是他正式設教度人的開始。

六祖不識字，在他一生中所說法，只是口講給人聽。今此一部六祖壇經之所有文字，乃是他門人之筆錄。他門人也把六祖當時口語，盡量保存眞相，所以六祖壇經乃是中國第一部白話作品。宋、明兩代理學家之語錄，也是受了此影響。依照佛門慣例，佛之金口說法始稱「經」，菩薩們的祖述則稱「論」。只有慧能壇經卻稱「經」，此亦是佛門中一變例，而且是一大大的變例。這一層，我們也不該忽略過。若說壇經稱「經」，不是慧能之意，這又是一種不必要的解說。

我們必要明白了慧能東山得法此一段前後十六年之經過，纔能來談慧能之壇經。壇經中要點固多，但在我認爲，所當注意的以下兩點最重要。

其一，是佛之自性化。竺道生已說：「一切眾生都有佛性。」此佛性問題不是慧能先提出。慧能講「心卽是佛」，反轉來說則成爲「佛卽是心」。此與竺道生所說也有些區別。慧能教我們「見性成佛」，又說「言下見性」，又說「佛向性中作，莫向身外求」。自性能含萬法，萬法在人性中。能見性的是我此心。故說：「萬法盡在自心，何不從自心中頓見眞如本性。」他說：「

但於此心常起正念，煩惱塵勞常不能染，卽是見性。」又說：「能識自心見性，皆成佛道。」他強調自修心，自修身，自性自度，又說自修自行自成佛道。此乃慧能之獨出前人處，亦是慧能所說中之最偉大最見精神處。

其二，是佛之世間化。他說「萬法皆由人興」，「三藏十二部經皆因人置」。「若無世人，一切萬法本自不有。」「欲求見佛，但識衆生。不識衆生，則萬劫覓佛難逢。」這樣講得何等直截痛快！

總而言之，慧能講佛法，主要只是兩句話，卽「人性」與「人事」。他教人明白本性，卻不教人屏棄一切事。所以他說：「恩則孝養父母，義則上下相憐，讓則尊卑和睦，忍則衆惡無喧。」所以他又說：「若欲修行，在家亦得，不由在寺。」又說：「在家能行，如東方人心善。在寺不修，如西方人心惡。」又說：「自性西方。」他說：「東方人造罪念佛，求生西方，西方人造罪念佛，又求生何國？」又說：「心平何用持戒，行直何用修禪。」這些卻成爲佛門中極革命的意見。慧能講佛法，既是一本心性，又不屏棄世俗，只求心性塵埃不惹，又何礙在人生俗務上再講些孝弟、仁義、齊家、治國？因此唐代之有禪宗，從上是佛學之革新，向後則成爲宋代理學之開先，而慧能則爲此一大轉捩中之關鍵人物。

現在我再講一則禪門寓言來作此文之結束。那寓言云：有一個百無一失的賊王，年老預備洗手不幹了，他兒子請老賊傳授做賊技巧。某夜間，老賊帶他兒子到一富家行竊，命兒上樓入室，他卻在外大叫捉賊。主人驚醒，兒子無法躲入櫃中。急中生智，故自作聲，待主人掀開櫃門，他便一衝逃走。回家後，埋怨老賊。這時賊王卻向他說，他可以單獨自去作賊了。這是說法從心生，眞修然後有眞悟。牢記這兩點，卻可幫助我們瞭解慧能以下禪門許多故事和其意義之所在。

（民國五十七年十二月二十八日臺北善導寺佛教文化講座第四十一次演講。刊載於民國五十八年三月十三、十四、十五日中央日報副刊。）

略述有關六祖壇經之眞僞問題

一

我前些時在善導寺講六祖壇經大義，本係一番通俗講演，並不想牽涉到有關專門性的學術討論，因此對於壇經的版本問題及眞僞問題，均未提及。嗣後看到澹思君一文，討論及此。但我一時懶於下筆，多作申述。昨今兩日又看到楊君關於六祖壇經一文，指斥我善導寺講演，牽涉太大。我感到關於此問題，不應再默爾而息。爰草此篇，俾中副讀者中，關心此一問題者，有所參考。

楊君此文，乃是專據胡適博士之創說，認爲六祖壇經乃出神會自由捏造。但我對胡博士此一番創說，十分不表示同意。抗戰時在成都曾草有神會與壇經一篇，文長一萬五千字以上，專對胡

博士此一創說獻諍議。此文究草於何年，此刻記憶不眞，應是在民國三十四年春，或是在三十三年冬，因此文曾刊載於重慶版民國三十四年七月三十一日之東方雜誌四十一卷十四期，儻臺北有收藏「國難版」之東方雜誌者，應可一檢卽得。此是辨壇經之眞僞問題者。

嗣在六年前民國五十二年之冬，在香港又曾草有讀六祖壇經一小篇，乃就壇經祖本與敦煌本以及宗寶本三面對校，舉出幾條細節，證明壇經祖本由神會或神會之徒所竄羼者，其份量尙少，而由宗寶所竄羼者，份量更多。此乃是辨壇經之版本問題者。

因此文僅是一短篇，又只在細節上校勘，遠不如神會與壇經一篇之重要，藏之篋笥，未予發表。事有相巧，適大陸雜誌主編人輾轉託人向予索稿。在本星期二夜間，面囑某君携去舊稿六篇，此稿亦在其內。想來大陸雜誌應可於最近期內刊出，藉此可向澹思君與楊君請教。

二

今就大體言，楊君力主六祖壇經乃神會所僞造，我則堅信壇經確是代表六祖思想，乃由其上座弟子法海所編集。楊君墨守胡博士創說，我則一依舊傳，雙方意見，恰相對立。苟非此一基本

歧見獲解決，則楊君本其立場，演繹引申，對我善導寺講演之多所指摘，在楊君自屬題中應有之義，在我則似可不再作冗長之申辯。

惟因此牽連到一重大問題，竊願乘便一談。此問題即爲「考據工作在學術研討上所應占之地位」。我認爲學術研討上不能抹殺考據工作，但考據工作在學術研討上其地位亦有限，不能單憑考據，便認爲已盡了學術研討之能事。

即就六祖壇經言，壇經中一番大理論、大思想，此當爲研討壇經更重要之着眼點。我曾把神會和尙集和壇經兩兩細讀，覺得神會思想實有與壇經中思想相歧各別之處。我因認定了此點，遂決意向胡博士創說作諍議。我在草寫神會與壇經一文之前，先有論禪宗與理學共三篇，絡續刊載於當時思想與時代雜誌中。其第二篇詳論自六祖以下有關禪宗內部思想上之不斷演進，若要尋根究源，則斷然自六祖壇經來。壇經思想之所爲具有甚大價值者在此。今謂壇經由神會僞造，當知書中有些故事與證據則易造，思想則不易造。古今僞書很多，僞書中亦極多有甚大價值之大思想、大理論。但此等所謂僞書，都和胡博士所想像中之神會僞造壇經，情節不同，性質亦別。此處不能詳論。神會自己亦是一有思想僧人。每人於自己思想恆自寶愛，爲何神會不自寶愛其自己思想，卻來僞造一套與自己思想有出入之別人思想？而且其所僞造之別人思想，又是遠有價值勝

過其以前之自己思想者？思想之獲得進展與成熟，應另有一番經過。此番經過甚深甚密，雖不能確指，但那裏是存心僞造，卻會倉促間僞造出一番有絕大價值，遠勝過原來自己思想之事？

所以使用考據工夫，應先有一大前提。如對壇經要下考據工夫，應先對壇經中思想有認識，不能放下壇經中思想於不顧，便來作考據。又，用考據工夫所獲得之新結論，應能較之原有舊說更爲合情合理方是。如謂有絕大價值之思想可由某一人因某一事項來自由揑造，此便有些不合情理。且彼爲何要存心僞造，其中又應另有一番情節。今如楊君根據胡博士創說而推想出神會何以發心僞造之一項推測，在我認爲實在是不近情理，很難教人信受。

胡博士平常教人，每喜說「拿證據來」，但在思想本身範圍之內，有些處只能就思想論思想，證據只能使用在思想之外皮，不能觸及思想之內心。我之善導寺講演，雖係通俗性質，卻想說出慧能六祖何以只是一不識字之販柴漢，而能悟出一番大理論，成爲一套大思想。我當日的講演，只能根據壇經，指出六祖如何發心起腳，如何一路經行在道所思，如何到東山禪寺後在磨坊中潛修默證，如何離了東山寺在四會獵人隊中十許年來，不斷含辛茹苦，自啟自發。凡我所指陳，雖亦根據壇經本文，非由自己揑造，但究竟算不得是一種證據，亦只是一些推想。但我此所推想，比較上我自認爲似乎不致太不近情理。

此刻我要說，一番大理論、大思想，可由人自發自悟，比較上應是近情合理的。若說一番大理論、大思想可任由人隨心自由捏造，比較上此是較遠情理的。我想我在此作這一番辨別，也不算得太不近情理。

而且神會比較是一個博學僧人，所讀佛書不算太少。又是一個能活動，極富政治興趣的一位僧人。只觀其「滑臺定宗旨」那一會事，自然神會不失爲佛門中一英雄。但把壇經中那番思想，活潑親切，和易近人，而又極富創造性與革命性者，與其把來安放在神會身上，似乎不如依舊安放在慧能身上，還是較近情理。凡屬一項思想，則必然會和發出此項思想之思想家之內在性格與其平生活動相配合。我此一推論，我想也還近情理。

胡博士做學問，似乎有些處太過好考據，而於思想方面，每不見其有甚深之體會。如其爲說儒篇，拉雜引用了極多零碎證據，也成了一創說。但若要把其所得結論和論語合讀，便見處處扞格，不能相入。無怪其所用證據，歷經國內學人駁擊，幾乎無一條可以確立不破。正因證據只是次要的，大前提差了，一意存心求證，自圓己說，往往可以愈差愈遠。即如論壇經係神會僞造，胡博士自謂有一個「更無可疑」的證據，其實此一證據，乃是胡博士自己誤解文義。胡博士在此一條更無可疑的證據之外，又有兩條「最明顯」及「很明顯」的證據，但經我解釋，殊不盡然。

證據不僅有正面的，同時還有反面的。同一條證據，有時可作這樣解說，但同時亦可作那樣解說的。因此一篇盡量運用考據的論文，驟看像是很客觀，但有時卻可有極深固的主觀意見包藏在內。我們從事學術研討的人，應該在此上另有一番修養，這卻不關考據的事。

三

自有神會和尚集和敦煌本壇經之出現，在禪宗史上遇有了新材料，自會產生新問題。但運用此項新材料，所獲得之結論，主要尚不外兩途：一是說壇經由神會所捏造，一是說壇經中有神會或神會之徒所竄羼。此兩說相差甚大。我只是確守後一說。此固是因襲舊傳無何新奇動人之處，但循此舊傳窮源竟委，可使我們來用心研究中國一部禪學史，能有所着手。若推翻了舊傳創立新說，當然是新奇動人，但慧能與壇經之舊傳一經推翻，則不僅慧能本人，即慧能以前與慧能以後種種禪宗故實，均受牽動；有大部分同樣須推翻，最少亦當逐一另爲作新說。說得通與說不通，則又是一回事。如此則當赤地建新，必待有人來從頭安排，創立出一部嶄新的、以前所未經人道的中國禪學史。但此事眞要着手，我敢斷言，必然是白費精力，無法完成，還不如講上古史，說

禹是一大爬蟲，比較還簡單些。

即如胡博士的說儒篇，若果有人認眞依照他結論來重新另寫孔子傳、孔子思想以及中國儒學史，必然有無數問題橫梗在前，無法推動。論語、春秋固然也該推翻，但新材料卻從何處去尋找。

如是言之，考據工夫在某些地方，遇到某些問題，卻僅能破壞，不能建立。有了說儒篇，一部論語將無法研究。有了神會和尙把他來代替了六祖，將使六祖壇經黯然失色，亦將使人嬾於玩索。關於思想問題如此，對於文化問題亦如此。惟一結果，則惟有以不了了之。

但我縱言及此，又得請人原諒。我卻並不是在此存心菲薄考據，我只認爲考據在學術硏討上有其應占之地位，我們不能爲考據而考據，我們不能一切惟考據是尊。我們應該在考據之上，乃及考據之外，再知有我們之所當用心處。考據則只是學術研討中一手段、一項目。學術研討，究和僅知整理一堆材料有不同。整理材料，亦須具更高心智，纔能有成績。即如楊君文中舉出了豐干五首禪偈中之一首有「本來無一物」五字，楊君即認爲六祖一偈乃是後人由豐干偈中脫化而來。但同樣此一項材料，何嘗不可說是豐干偈乃由六祖偈中脫化而來。有些材料，有如兩面開鋒的一柄劍，可以把來從這一面斬割，但也可把來向那一面斬割。

我在民國四十八年有讀寒山詩一文，刊載在新亞學術年刊第一期，文中把豐干、寒山、拾得三人之年代，及其詩中之思想背景，都下了一番考據工夫。此三人已遠在六祖以後，那時已是禪學盛行的時代。故知豐干偈乃是無意或有意中承用了慧能之偈語。現在，胡博士已把六祖壇經送給了神會，變成一部僧人在鬪法中自由揑造之書。慧能固然已失了他的偉大性，但神會也不能接受此一偉大性。因偉大的思想，不能從鬪法私意中自由揑造而來。自由揑造出一番偉大思想，此番思想之偉大，則必然會減損。而今楊君又把六祖一偈，溯源到豐干，謂是由於不知誰何人從豐干偈中脫化出此慧能之偈；如此則連神秀一偈，也連帶要受到懷疑。當時所傳禪門中「南能北秀」的一番故事，必待有人依據楊君新發現，重來改寫；而惜乎其人之終於難覓，也因這項證據之終於難覓呀！如是則當時中國僧人之創出新禪宗，成為一番絕大事業，對此下佛學乃及其他學術思想界發生絕大影響者，必將有使人無從說起之苦，勢只有讓此一大事煙消雲散，置之於不問不聞之列而止。

四

又如楊君文中舉出全唐文獨孤及隋故鏡智禪師碑銘幷序中有「慧能退而老曹溪，其嗣無聞焉」之語，而推說到不但那時的懷讓、行思、慧忠非慧能之弟子，就是連打着慧能旗號而奔走革命的神會，也未正式被視為慧能之弟子。如此說來，慧能不僅是一毫無思想表現之人，此在胡博士考證及楊君文中均已明白交代過；而又是一位絕無嗣法之人，只是沒沒無聞孤寂地老死在曹溪。連神會的滑臺定宗旨，大吹大擂全是一派胡言，信口開河，自由捏造。胡博士只說神會自由捏造了壇經，楊君繼起，更進一步，又說神會自由捏造了慧能。但楊君本是一依胡博士考據，又增添了新材料，而引伸出更進一步之新考據來。胡博士之此項新創說，只要認眞繼續發展，則如楊君所言，乃是其所必至與所應有。

如此則無怪楊君要說，我在善導寺講演中所說的慧能是後世所謂「南禪」之人格化了的慧能，至少也是所謂六祖壇經中表現的慧能，而不是當時歷史性上一位眞實的慧能。至於此一歷史性上眞實的慧能，只因弘忍以貌取人，慧能不愉快地忍耐了七八個月便悄然離去。神會也因在神秀座下不受重視，行腳到南方，碰到了慧能，聊起了兩人中間雙方之不愉快，而引出神會滑臺定宗旨一番大革命，來打倒神秀派。神會因又自由捏造壇經來掩飾其眞實動機所在。其實這些也只是楊君的推想。但有了證據，仍必要兼用推想，此亦無可厚非。只是把慧能與神會兩人之原本人

格及其原本學養全都降低了，而且又把弘忍與神秀兩人也都庸俗化。中國佛教史上禪宗興起一大番驚天動地的事業，由胡博士與楊君說來，則原不過如此。

但當時中國社會並非無人，當時中國佛門僧眾也非無人，如何讓神會一手掩盡了天下人耳目，又一手掩盡了天下人嘴巴，儘由其自由捏造？於是楊君又舉出盧奕的奏劾神會來作證。但盧奕奏劾中只說神會「結會聚徒，疑萌不利」，卻不是在說神會之自由捏造，也不是在說當時並沒有南能北秀之宗派兩分。但楊君根據盧奕一奏，謂其便可證明當時神會滑臺定宗旨所說全不是事實。又說後來神會因籌餉助軍有功，才得到他後半生所奔走活動的成就。然則神會之後半生所奔走活動者，只是要自由捏造。而其獲得成就，還是依靠了官勢。如此說來，縱使我把站在我自己立場的一切證據和一切解釋全放棄、全取消，但我仍將感到如此般的考據和解釋，中間還是有很多不近情理之所在。

五

這且不詳說，依胡博士與楊君之所考據，不僅把中國當時一些禪宗故事全降低了，全失落其

價值；而對中國全部文化史，全都有降低或失落價值之損害。胡博士教人拿證據來，又教人要把中國一切國故重新估定價值。我非一佛教徒，更非一佛教中之禪宗信徒，但我也曾拿出證據，我也要來爲禪門此一故事重新估價；而我所得之結論，則正和胡博士與今楊君所云云者，適成對立。因此我在討論壇經問題時，不得不連帶提起「考據工作在學術研討中所應占有之地位」之另一問題來，幸讀者勿怪我橫生枝節。

我想對於此兩問題，卽「壇經問題」與「考據問題」，或許有人或好多人會在中副上來參加討論。但每一人之智愚與意見，不能隨時急速有進步。我之所知，則暫時只止於此。苟遇在此兩問題上發表與我意見相反之論點，我只有虛懷接納，默記在心，俟我自己慢慢再有長進，自當再發表新意見，向關心此兩項問題者請教。否則殊不願老把我這些話來翻三覆四，浪占中副篇幅，此層亦請中副讀者原諒。

（此稿刊載於民國五十八年五月二十二、二十三日中央日報副刊）



再論關於壇經眞僞問題

一

關於壇經眞僞問題，本不想多加辯論，惟我因此而連帶提起的思想與考據一問題，實感有再一申述之必要。今姑仍借壇經眞僞爲話題，而加以申述。

太過重視了考據，太過忽視了思想，此乃當前學術界一偏陷。有關西方的在外，只要是中國舊有的，或對某一家思想正面接受，而又加以一番崇重之意者，則稱之曰此乃是一種「宗教的心情」，或說是一種「傳道的精神」。言外若含譏諷，認爲此種心情與精神乃不得預於學術探討之園地。所謂「學術探討」，則必是純理智的、純客觀的，此乃所謂「科學方法」，而考據乃被認爲是學術上之惟一途徑。我則認爲學術園地不該如是之狹小。從來大學問家、大思想家，則無不

具有一種所謂宗教之心情與夫傳道之精神，而後其學術境界，乃得更深厚、更博大、更崇高、更精微。此等境界，則惟貴吾人之心領而神會。若要我從外面拿證據來，則一切證據，觸及不到此種境界之眞實處。

首先提出「壇經是神會所造」的一番創論的，是胡適之先生。他說：

> 究竟壇經是否神會本人所作？我說是的。至少壇經的重要部分，是神會作的。我信壇經的主要部分是神會所作，我的根據全是考據學所謂「內證」。壇經中有許多部分，和新發見的神會語錄完全相同，這是最重要的證據。

但神會語錄有許多部分與壇經相同，此事並不足奇。神會本先事神秀三年，遂往嶺南，謁慧能，其時方十四歲，故稱爲「荷澤寺小沙彌」。後又北遊，在西京受戒，又再來嶺南，直至慧能之卒。其時神會年二十七，在慧能門下是後輩，故壇經猶稱之爲「小僧」，而王維則稱其「聞道於中年」。及神會四十八歲始在滑臺大雲寺定「南北宗旨」。當時神會敢在神秀一派盛行的北方，大膽提出異議，則神會思想當然會和壇經思想有大部分相同，故曰此事不足奇。但若因上蔡、龜山思想多與二程相同，乃謂二程語錄實出謝、楊僞造；又如因緒山、龍溪思想多與陽明相同，乃

謂陽明傳習錄實出錢、王僞造；縱說是內證，究嫌證據不充分。縱謂兩書有字句全同處，或可由神會與其徒之羼入，然壇經之精要處，則決不能謂乃神會之造作。

二

今若進一步要追究到神會思想與壇經思想之不同處，此乃涉及思想之內在深處，恕我不能在此發揮。我則只有舉出幾許外證，可使人易知易曉。

神會在滑臺大雲寺定南北宗旨以後，又十五年，再在荷澤定南北宗旨。當時神會在北方，可稱對南宗六祖，已盡了大力宣揚之能事。但此後禪宗流衍，究竟是南方遠勝過北方。此究是受了六祖影響，還是受了神會影響，此層似值考慮。此其一。

又後來禪宗流衍所到，壇經受人重視，廣泛傳布，因此乃有不斷之竄亂。但所竄亂者，都是些事件小節，不關思想精旨，此暫不論。而神會其人與其語錄，則逐漸湮滅。胡先生說：

他的歷史和著述，埋沒在敦煌石室裏，一千多年中，幾乎沒有人知道神會在禪宗史上的地

位。歷史上最不公平的事，莫過於此。

依照胡先生創論，後來禪宗祖師們所珍重傳習的，只是神會所僞造之壇經，而不是神會自己的語錄。在我說來，此層正足說明神會語錄和壇經思想，其間究有不同。此其二。

在北方僧人中，受神會影響，自承爲神會法嗣的有宗密。但宗密思想便顯然和南方禪宗血脈相異，路頭不同。此其三。

要創造一家思想，其事不易。要瞭解一家思想，其事亦難。孔門七十弟子，孔子只許顏淵一人。親炙面受尚如此，何況尋之遺編，而要能心知其意；此非平日在思想上眞下過幾番潛玩默體工夫，而有較長時期之磨練者，不易驟企。今若要人認識六祖與神會思想相異處，自只有把壇經和神會語錄兩兩對讀，則相異處自見。然此事仍非人人急切間所能。則不妨再參讀他書，自易悟入。禪學之流傳在北方者，有趙州，有臨濟。今若讀此兩人語錄，取與壇經和神會集合看，自見此兩人所發揮，全從壇經來，不從神會語錄來。此其四。

今壇經中有涉及神會較重要而絕不相同者兩條。其一條云：

法海問：「大師去後，衣法當付何人？」大師言：「法卽付了，汝不須問。吾滅後二十

年，邪法撩亂，惑我宗旨；有人出來，不惜身命，第佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法。」

此條見敦煌本壇經，竊疑乃是神會信徒所竄入。此人即指神會。若只有神會獲得六祖正法之傳，則此下南禪諸祖師們，只知尊六祖，不知尊神會，將全是無識，全非正傳。

其又一條云：

師告神會：「汝向去有把茆蓋頭，也只成箇知解宗徒。」

此條不見於敦煌本，但疑亦是後人竄入。竄入此條者，明明指斥神會思想只在「知解」上，與壇經之「直指人心，見性成佛」之精義有距離。此證當時禪宗圈子內，並不認神會思想與壇經思想無不同。此其五。

又有一證，乃是楊君最近一文中所舉，歷代法寶記中無相傳說：

東京荷澤寺神會和尚每月作壇場，為人說法，立知見，立言說，為戒定慧不破言說，云：「正說之時即是戒，正說之時即是定，正說之時即是慧。」

楊君說：「這分明說是神會的教說，並不曾提到是慧能的事。尤其是『立知見，立言說』的『立』字，更傳神着是神會所創立。所以壇經是神會在自己壇場中每月爲人說法的東西所編製。」若依我解釋，則又恰與楊君所得者相反。第一，無相爭禪統，只指斥神會，不提慧能，只可見當時神會在北方之勢力，及其爲北宗禪師們所嫉視之情形，却不能便此證明壇經乃神會之僞造。第二，楊君根據「立知見、立言說」兩「立」字，來證明神會之「能立」。但我則要據此二語，來指出神會之「所立」。當知此兩語，乃無相在指斥神會，但却指斥不到壇經。當知「知見」之與「言說」，正是壇經思想中所戒。此只粗讀壇經，即可瞭解到。今若神會僅能立知見、立言說，則宜當爲南、北兩禪所同斥。我上面引六祖呵神會「只成箇知解宗徒」一條，正是與無相此條同站在一條線上。又洪覺範著臨濟宗旨有云：

學者下劣，不悟道，但得知見。知見是學成，非悟。

此亦禪門中輕視知見之證。楊君卻又如何把來說成神會即把此等知見言說編製爲壇經呢？

所以遇此等處，我只勸人須先參透了思想本身，乃能運用材料作考據。現在楊君根據此條無相之指斥神會，即認爲是指斥壇經，而證成了壇經乃是一「立知見」、「立言說」者所造，那就

成了一大錯。此其六。

三

上面根據六項外證，來說明在思想上壇經與神會之間終自有距離。下面再說僞造思想一層。胡先生似乎說得較平穩。他說：

至少壇經的重要部分是神會作的，否則便是神會弟子採取神會語錄裏的材料作成的。但後一說不如前一說近情理。壇經中確有很精到的部門，不是門下小師所能造作。

而楊君說得更極端，他把壇經中最主要的思想，分成頓悟、見性、無念、定慧等幾項，指出其各有來歷。因說：「請問有何不易造？」目前學術界把找證據視爲一難事，把創思想視爲一易事。怕不止楊君一人抱此觀點，所以我只得不憚辭費，重獻諍議。

凡成爲一宗大思想的，必然有若干「傳統性」。孔子論語所說，也不過詩、書、禮、樂，孝、弟、忠、信，仁、義、道、德等那幾項。若把論語中重要字眼，逐字摘出，來追尋它曾見何

書，曾由何人說過，而謂論語易造，那豈不是大荒唐！只看左傳兩百四十年中，列國賢卿大夫博學多知者何限，爲何定要待孔子始創造出此一套思想來？墨子也在稱道詩、書，但孔、墨兩家思想絕不同。只有韓非不理會這些，他說你們各自稱道詩、書，誰知道你們的是非呀！孟子、荀卿，也各自稱道詩、書，宗師孔子，但孟、荀兩家思想又是絕不同。尋究一家思想，當善爲會通，善觀其渾成一體處。若逐項分裂開來看，每不易把捉到其精旨所在。胡先生已自運用此法門，把神會語錄和壇經分成諸項來作對勘。當知此法還是從考據法中脫化而來，決非體會思想異同之最上乘法。

凡屬一大思想，必然具有傳統性，但亦同時具有「創造性」。所謂創造性，亦只是從傳統中創造出來。李光弼入郭子儀軍，壁壘旌旗如故，而精神一新。孟、荀皆從孔子學統來，但孟、荀兩家之學，各自有其創造性。若比論兩家，則孟子思想中之創造性，更覺勝過了荀子。若其思想中之創造性，遠勝過了其傳統性，我們亦可稱之爲是一種「革命性」。但極富革命性之思想中，仍不害其含有傳統性。壇經思想，便是一例。神會思想則又是傳統性勝過了創造性。所以從六祖以下演出了南禪諸宗，而從神會以下則演出了宗密。

胡先生似乎也認識到壇經中那一部分的革命性思想，惜乎他轉移精力，用到素所愛用的考據

方法上去，卻考據出神會思想卽是壇經思想，那也終不免成了一大錯。我們若要認取壇經中此一部分最親切、最平易、最活潑生動的革命性思想，我們最好從上面達摩以來迄於弘忍五祖的那些故事，乃及在六祖以下南宗分衍各祖師們的語錄中來體會認取。我們若從神會語錄來體認壇經思想，則便會失之毫釐，差以千里。

總之，我們若要在學術工作中來注意思想問題，我們必先具有一番大抱負、大心胸、大眼光、大魄力，從整個大系統中去尋求；此則決非只注意在考據工作者之所能勝任而愉快。今人愛言創造，怕言傳統，把傳統一筆抹殺了，誰也能創造，但亦誰也無創造。誰也有思想，但亦誰也無思想。此是我們目前學術界一悲劇。

四

其次，再要說到神會爲何要僞造壇經之心理動機。凡屬一項偉大的思想，同時又必具有此思想之「純潔性」。任何一思想之背後，必然有一人格存在。此一人格，卽是此思想家。凡屬一項偉大而純潔的思想，其背後則必然具有一偉大而純潔的思想家之人格存在。此乃一自明眞理，應

爲人人所共認。若謂一項偉大而純潔的思想，可以出自一個氣量狹窄、胸懷不純潔之人，此必其思想之並不眞偉大、不眞純潔則可。今論壇經思想，我們實在不得不承認其有「偉大性」與「純潔性」。我們只觀壇經中所敍述六祖之一生爲人，亦可依稀想像此思想家人格之一斑。

胡先生把神會僞造壇經之心理動機方面，略去不談，此處尚留有餘地。楊君則有先後兩說，先一說謂神會對神秀心理上有不愉快，後一說則謂無奈神會爲了要挾天子以臨諸侯，沒辦法拉出了慧能。若如此猜想，神會其人，氣量實是不够偉大，心地也實是不够純潔。而且會對其滑臺定宗旨那一番豪情壯氣也打了折扣。若使我先信取了楊君的話，自會對神會語錄和其所僞造之壇經，懶得再去尋究。至少會不肯深下功夫，來潛心密玩。人同此心，心同此理，我想別人也會如此。所以我要說，有關思想問題，若不先求瞭解其思想之內容，而輕於外面枝節上作考據，有時會損及其思想之本身，即此也是一例。

五

最後要略一述及我本人之態度。

我最近正在撰寫朱子新學案一書。朱子最反對禪學，我在新學案中，彙集其文集、語類中所批評禪學思想的話，寫成一篇二三萬字的長篇。在我認為，朱子批評禪學，都能切中要害，直透進禪學思想之深處。論我本人意見，我是偏向朱子一邊的。但我對六祖和朱子兩人之偉大性，及此兩人思想之純潔性，則同樣佩服無疑。論起他兩人對中國中古以來學術思想與夫對文化傳統上之影響力，亦同樣深遠，非其他人所能比。

我在善導寺講演，一開始即把朱子與六祖並提，但下面只講六祖，不曾涉及朱子。立言陳義，各有界限，各有分寸。我並不是在為六祖傳道，我只是在學術思想史上求眞；講六祖則求還出六祖之眞，講朱子則求還出朱子之眞。講考據亦該平心靜氣，兼觀雙方，何論講思想，可以有「宗主」，卻不必有「門戶」。入主出奴，終是要不得。講學術思想，亦終是不該排斥了宗教。宗教中亦非無學術思想可言。我個人的治學態度，也很想能有一番「宗教的心情」與夫一番「傳道的精神」，但只是「高山仰止，景行行止，雖不能至，心嚮往之」而已。

（此稿刊載於民國五十八年六月十八、十九日中央日報副刊）



記壇經與大涅槃經之定慧等學

六祖係一不識字人，其創禪家南宗頓教，實爲遙符南朝晉、宋間高僧竺道生頓悟義。而生公之孤明獨發，乃自主張「一闡提亦得成佛」說來。此一辨論起於大涅槃經。後人論禪學，多注意在楞伽經與金剛經。顧考六祖始末，亦不能謂與涅槃經無關。略著其說，以備談禪者作參考。

傳燈錄卷五：廣州法性寺印宗和尚者，吳郡人，姓印氏，從師出家，精涅槃大部。曾行蘄州謁忍大師。後於廣州法性寺講涅槃經，遇六祖能大師，始悟法理，以能爲傳法師。今按：印宗亦吳人，其治涅槃經，或可與生公有關。其在廣州法性寺講涅槃經，六祖預聽眾之席，因論風動旛動，而得印宗敬禮，因問：如何是佛法不二之法？六祖云：「法師講涅槃經，明佛性是佛法不二之法。凡夫見二，智者了達，其性無二。無二之性即是佛性。」印宗聞說，歡喜合掌，言：「某甲講經，猶如瓦礫。仁者論義，猶如眞金。」於是爲六祖薙髮，願事爲師。此事見壇經行由品。

據此知六祖曾聞印宗講涅槃經，雖歷時幾日，所聞幾何，今不可知，要之六祖從頭聽人講經，殆惟此一次。然此事大可注意。至印宗云「佛性是佛法不二之法」，此卽承生公說來。惟印宗只能依文作解，故自云「猶如瓦礫」。六祖則直透奧義，故印宗尊之，謂其「猶如眞金」也。

又壇經機緣品，師自黃梅傳法，回去韶州曹侯村，人無知者。時有儒士劉志略，禮遇甚厚。志略有姑爲尼，名無盡藏，常誦大涅槃經。師暫聽，卽知妙義，遂爲解說。尼乃執卷問字，師曰：「字卽不識，義卽請問。」尼曰：「字尚不識，焉能會義？」師曰：「諸佛妙理，非關文字。」尼驚異之，遍告里中耆德云：「此是有道之士，宜請供養。」有曹叔良及居民競來瞻禮，遂於寶林古寺故基，重建梵宇，延師居之。住九月餘日，又爲惡黨尋逐。此事又見傳燈錄、五燈會元、正宗記諸書。惟謂在六祖去黃梅之前，今作在黃梅回至韶州之後。當以後說爲是。劉志略據萬姓統譜，乃劉志道之子，此事殆無可疑。是六祖先曾於無盡藏口誦中獲聞大涅槃經，後又參印宗之講會也。

定慧品師示眾云：「善知識，我此法門，以定慧爲本。大眾勿迷言定慧別，定慧一體不是二。定是慧體，慧是定用。卽慧之時定在慧，卽定之時慧在定，若識此義，卽是定慧等學。」

按：涅槃經北本三十一：「善男子，十住菩薩，智慧力多，三昧力少，是故不得明見佛性。聲聞

緣覺，三昧力多，智慧力少，以是因緣，不見佛性。諸佛世尊定慧等，故明見佛性。」又云：「定慧等學，明見佛性。」是六祖言見佛性，固本諸涅槃；其言定慧等，亦出涅槃。頓漸品六祖告志徹：「涅槃經吾昔聽尼無盡藏讀誦一遍，便爲講說，無一字一義不合經文。」是則六祖曾聽涅槃經一遍，此故事六祖門下殆無不知之也。

機緣品法海初參六祖，問「卽心卽佛」，曰：「前念不生卽心，後念不滅卽佛。成一切相卽心，離一切相卽佛。」又示以偈曰：「卽心名慧，卽佛乃定，定慧等持，意中淸淨。悟此法門，由汝習性。用本無生，雙修是正。」法海以偈讚曰：「卽心元是佛，不悟而自屈。我知定慧因，雙修離諸物。」近人胡適見神會語錄亦言定慧等，因疑壇經此等處皆神會所造。不知六祖與涅槃經有因緣，豈無盡藏與印宗之故事皆出神會捏造乎？又若出神會捏造，何爲獨捏造六祖與法海之兩偈，法海固是壇經著錄人也。

六祖旣主定慧等學，則自不贊成由定得慧之坐禪法。機緣品禪者智隍初參五祖，自謂已得正受，庵居長坐，積二十年。六祖弟子玄策告以非是，智隍遂謁六祖。是則先從遊於五祖之門者，亦仍以坐禪爲要可知。

又頓漸品神秀命其門人志誠去曹溪參決，六祖問曰：「汝師若爲示眾？」對曰：「常指誨大

眾，住心觀淨，長坐不臥。」師曰：「住心觀淨，是病非禪。」是神秀亦以住心觀淨爲教。宋高僧傳神秀遇忍師，以坐禪爲務，乃歎伏曰：「此眞吾師。」是則坐禪之教，正是東山法門。圭峯禪源諸詮集卷二有云：「息妄者，息我之妄。修心者，修唯識之心。故同唯識之教。旣與佛同，如何毀他漸門。息妄看靜時拂拭，凝心住心，專注一境，及跏趺調身調息等，種種方便，悉是佛所勸讚。淨名云：『不必坐，不必不坐。坐與不坐，任逐機宜。凝心運心，各量習性。』當高宗大帝乃至玄宗朝時，圓頓本宗，未行北地，惟神秀禪師大揚漸教，爲二京法主，三帝門師，全稱達摩之宗，又不顯卽佛之旨。曹溪、荷澤恐圓宗滅絕，遂呵毀住心、伏心等事，但是除病，非除法也。況此之方便，本是五祖大師教授，各皆印可，爲一方師。達摩以壁觀，教人安心，外止諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道，豈不正是坐禪之法。又廬山遠公與佛陀、耶舍二梵僧所譯達摩禪經兩卷，具明坐禪門戶漸次方便。與天台及詵、秀門下意趣無殊。故四祖數十年中脅不至席，卽知了與不了之宗。各由見解深淺，不以調與不調之行而定法義偏圓。但自隨病對治，不須讚此毀彼。」宗密此言，甚爲圓通。胡氏不察，乃謂定慧品有人教坐，看心觀靜，不動不起，「此種禪出自北宗門下的普寂，可知此種駁議，不會出於慧能生時，乃是神會駁斥普寂的話。」不知普寂、降魔等教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證，此皆遠有來歷。胡

氏於佛門故事不細查考，猶可說；乃既盛推神會，而不細看宗密之書，則不得不謂是一大輕率也。

（作於民國五十二年）

讀少室逸書

研討唐代禪宗思想，必以六祖慧能爲其先後轉捩之中心人物。六祖以前雖經衣缽相傳，要可謂之是舊禪。六祖以後，諸宗競起，始爲新禪。新禪諸祖師之思想義理，皆可於壇經溯其源。若在壇經以前，已有此後新禪諸祖師之意見，又爲之詳闡細述，一若成爲壇經思想之所從出，實則乃壇經思想盛行以後所僞託。若於此不加辨別，則一部唐代禪宗思想史全成顚倒紊亂，將雜條理，而此後新禪諸祖師血脈精神所在，亦均無可把握矣。

姑舉一例言之。

壇經云：

善知識，摩訶般若波羅密是梵語，此言大智慧，到彼岸。此須心行，不在口念。

何名摩訶？摩訶是大。心量廣大猶如虛空。心如虛空，名之為大，故曰摩訶。善知識，迷人口說，智者心行。

善知識，何名般若？般若者，唐言智慧也。一切處所，一切時中，念念不愚，常行智慧，卽是般若行。一念愚，卽般若絕。一念智，卽般若生。世人愚迷，不見般若。口說般若，心中常愚。

何名波羅密？此是西國語。唐言到彼岸。解義離生滅，著境生滅起。如水有波浪，卽是於此岸。離境無生滅，如水常通流，卽名為彼岸。故號波羅密。

又曰：

慧能與諸人移西方刹那間，目前便見，各願見否？衆皆頂禮云：「若此處見，何須更願往生。願和尚慈悲，便現西方，普令得見。」師言：「大衆，世人自色身是城，眼耳鼻舌是門。外有五門，內有意門。心是地，性是王。王居心地上。性在，王在。性去，王無。性在，身心存。性去，身心壞。佛向性中作，莫向身外求。自性迷，卽是衆生。自性覺，卽是佛。慈悲卽是觀音，喜捨名為勢至。能淨卽釋迦，平直卽彌陀。人我是須彌，邪心是

海水。煩惱是波浪，毒害是惡龍，虛妄是鬼神，塵勞是魚鼈，貪嗔是地獄，愚癡是畜生。」

上引壇經，粗看只是譯梵語成唐言，實是將佛法歸入日常人生中，而一本之於自心自性。所謂一切萬法不離自性。何期自性本自清淨，本不生滅，本自具足，本無動搖，能生萬法也。慧能當日碓坊一悟，三鼓入五祖室，親受衣缽，主要精詣只在此。當知此等意本不從文字得來。若謂上來諸僧早有此等說法，並各已見之文字著作，則何以謂東山法門，乃爲一新州獦獠獨得；而新禪諸宗之競起，亦不待曹溪開山之後。此所謂截斷眾流語。此下長江大河，則全從此一滴眞源流出，故不得不鄭重認取也。

余讀少室逸書修心要論而感其有可疑者。要論有云：

夫修道之本體，須識當身心本來清淨，不生不滅，無有分別。自性圓滿清淨之心，此是本師，乃勝念十方諸佛。

又五祖弘忍說最上乘論，亦謂：

夫修道之本體，須識當身心本來清淨，不生不滅，無有分別。自性圓滿清淨之心，此是本師，乃勝念十方諸佛。

兩書取名不同，而內容則一。惟一屬達摩，一屬五祖弘忍。時間上大不同。但不論爲達摩抑弘忍，要之先有持此論者，抑且見之撰造；慧能不識字，特把此改用口語複述一遍；試問其他識字僧人何俱於此茫然，乃並不知六祖所說僅只是達摩乃及弘忍之緒言陳論乎？

又少室逸書中有達摩和尚觀心破相論，由慧可問，達摩答。

慧可問云：「經中所說六波羅密者，亦名六度，所謂布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。今言六根清淨，六波羅密，若為通會。又六度者其義云何？」達摩答曰：「欲修六度，當淨六根。欲淨六根，先降六賊。能捨眼賊，離諸危境，心無顧恪，名為布施。能禁耳賊，於彼聲塵，勿令縱逸，名為持戒。能除鼻賊，等諸香臭，自在調柔，名為忍辱。能制舌賊，不貪邪味，讚詠講說，無疲厭心，名為精進。能降身賊，於諸觸欲，其心湛然不動，名為禪定。能攝意賊，不順無明，常修覺惠，樂諸功德，名為智慧。若能永除六賊，常修淨六根，是名六波羅密行。又度者運也。六波羅密喻如船筏，能運眾生達於彼岸，故

名六度。」

今按：壇經只說波羅密唐言到彼岸，六波羅密，指布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，乃是舊說。今云六波羅密卽六根淸淨，無怪有難爲會通之問。答語顯屬強說，不必一一致辨。今所欲辨者，是否達摩以前已有六波羅密卽指六根淸淨之說而始引起慧可之問。又是否達摩眞曾作此強解以答？此一條卽可證觀心破相論之可疑，爲後人之妄託。

觀心破相論繼此後續問：

經中說佛言衆生修伽藍、鑄形象、燒香散花、然長明燈、晝夜六時繞塔行道、持齋禮拜種種功德，皆成佛道。若唯觀心，總攝諸行，說如是事，應虛妄也。達摩答：「言伽藍，西域梵音，此地翻為清淨處地。若身心湛然，內外清淨，是名為修伽藍。又鑄寫形象，豈道鑄寫金銅之作？求解脫者，以身為鑪，以法為火，智慧為工匠，三聚淨戒六波羅密以為畫樣，鎔鍊身心眞如佛性，遍入一切戒律模中，如教奉行，以無缺漏，自然成就眞容之像。所謂究竟常住微妙法身。燒香者，亦非世間有相之香，乃薰諸穢惡業悉令消滅。散花者，所謂演說正法諸功德花。佛所稱歎，究竟常住，無凋落期。長明燈者，正覺心也。常然如

是眞如正覺燈，照破一切無明癡暗，能以此法轉相開悟，卽是一燈然百千燈，以燈續明，明終不盡，以無盡故，號曰長明。六時行道者，長時不捨，名曰六時行道。又持齋，所謂齊整身心，不令散亂。言斷食者，斷於無明惡業之食。又禮拜，若能惡情永斷，善念恒存，雖不見相，常名禮拜。又念佛者，在口曰誦，在心曰念。念從心起，名為覺行之門。誦在口中，卽是音聲之相。執相求福，終無是處。

凡其所答，較之壇經所謂「慈悲卽是觀音，喜捨名爲勢至，能淨卽釋迦，平直卽彌陀」，一屬正解，一爲曲說。雙方高下判然。豈慧能如此豁達，而達摩顧如此庸劣乎？較之「將心來與汝安」六字亦復有霄壤之別。又修伽藍、鑄形象、燒香散花、然長明燈、晝夜繞塔、持齋禮拜等，在達摩時應是佛門普通法事，此下新禪盛行，對此等多肆譏斥；何得謂於達摩時，已對慧可作此破相之論？則試問慧可以下至於弘忍，歷代山門法規，究是如何？豈於此等早已全不理會，全成廢棄乎？故知觀心破相論，斷係後人僞造，非眞達摩、慧可當年有此問答。

既定觀心破相論之僞，修心要論與最上乘論亦可例推。蓋壇經重在捨棄經論直指本心，而修心要論則重在就此本心再於經論求證說。此在思想路線之進展上，孰在前，孰在後，自可不煩深

辨而知。今粗舉其要如次：

問曰：何知自心本來清淨？

答曰：十地論云：「衆生身中有金剛佛性」云云。

問曰：何知自心本來不生不滅？

答曰：維摩經云：「如無有生，如無有滅」云云。

問曰：何名自心為本師？

答曰：此眞心者，自然而有，故知三世諸佛，以自心為本師。故論云：「衆生者，依妄識波浪而有，體是虛妄。」了然守心，妄念不起，卽到彼無生。故知心為本師。

問曰：云何凡心得勝佛心？

答曰：金剛般若經云：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」

問曰：衆生與佛，眞體旣同，何故諸佛不生不滅，受無量快樂，自在無碍；我等衆生，墮生死中，受種種苦？

答曰：心王經云：「眞如佛性，沒在知見六識海中，沉淪生死，不得解脫。」努力會是，

守本眞心，妄念不生，我所心滅，自然與佛平等。

問曰：眞如法性，同一無二，迷應俱迷，悟應俱悟，何故佛獨覺悟，眾生昏迷？

答曰：維摩經云：「無自性，無他性。」法本無生，今則無滅。此悟即離二邊，入無分別智。若解此義，但於行住坐臥，恒常凝然，守本淨心，妄念不生，我所心滅，自然證解。欲知法要，守心第一。此守心者，乃是涅槃之根本，入道之要門，十二部經之宗，三世諸佛之祖。

問曰：何知守心是入道之要？

答曰：經云：「制心一處，無事不辦。」故知守心是入道之要。

問曰：何知守眞心是十二部經之宗？

答曰：涅槃經云：「知佛不說法者，是名具足多聞。」故知守眞心者，是十二部經之要。

觀上引，凡諸發問，如自心本來清淨，心爲本師，凡心得勝佛心，眾生與佛眞體同，眞如法性同一無二，守心是涅槃根本，守心是入道之門，是十二部經之宗，是三世諸佛之祖云云；此諸觀念，多自六祖壇經擺棄經論，直指心性，新禪諸宗既盛以後，乃始流傳，成爲佛法門中一種普遍

討論之話題。若在弘忍時（最上乘論）或達摩東來時（修心要論）已有人提出此等話題，則試問此等話題又何自而來？若人人早已知得此等話題，慧能不過以不識字人亦預聞知而已，壇經所云，轉成無聊，不致轟動一世。

又且弘忍（最上乘論）與達摩（修心要論）之答此諸話題，既已全部承許，又必雜引諸經論以作證明與解說之用，一若表示此諸話題在經論中全已涵有，凡諸答語，雜引經論，最多不過憑問者之話題而爲經論增重；則試問提出此諸話題者，達摩、弘忍以外又屬何人？

今按續高僧傳，達摩以四卷楞伽授慧可，六祖壇經弘忍以金剛經指點慧能。其後宗密乃謂：「金剛、楞伽，此二經是我心要。」而此論所引有十地論，有維摩經，有金剛般若經，有心王經，有涅槃經，有法華經；此豈亦是禪宗自達摩下迄弘忍相傳，以爲彼宗傳法之主要經典乎？

又修心要論與最上乘論之最後同有一跋云：

> 上來集此論者，直以信心，依文取義，作如是說，實非了了證知。若乖聖理者，願懺悔除滅。若當聖道者，願迴施衆生，願皆識本心，一時成佛。

可見集此論者，乃出依文取義之徒，又自承實非了了證知。諸話題早盛行，集論者自承非能了了

證知，只依文取義，雜引經論以證說此諸話題；如此著述，又豈眞出於達摩、弘忍之手乎？可知集此論者，不僅非自身有聞於達摩、弘忍，抑且亦非後起新禪諸宗之嫡裔，眞能透悟到新禪諸宗所提出之義理深處。特習聞新禪緒言，而依文取義，向諸經論中求證，故自承於此諸義未能了了證知也。

且同此一書，既云出於達摩，又云爲五祖弘忍說。眞不俱眞，僞可俱僞。師資記有云：「其忍大師，蕭然淨坐，不出文記，口說玄理，默授與人。在人間有禪法一本，云是忍禪師說者，謬言也。」今不知此「人間禪法一本」，是否卽指最上乘論。要之弘忍「不出文記」，則據師資記而可知。今果謂弘忍實無最上乘論，又豈得謂達摩有修心要論乎？

又師資記慧可傳有云：

十地經云：「衆生身中有金剛佛性，猶如日輪，體明圓滿，廣大無邊，只為五陰重雲覆障，衆生不見。若逢智風，飄蕩五陰，重雲滅盡，佛性圓照，煥然明淨。」華嚴經云：「廣大如法界，究竟如虛空。」

又曰：

亦如世間雲霧，八方俱起，天下陰暗，日光豈得明淨？日光不壞，只為雲霧覆障。一切眾生清淨之性亦復如是。只為攀援妄念諸見，煩惱重雲，覆障聖道，不能顯了。默然靜坐，大涅槃日自然明淨。

又曰：

若了心源清淨，一切願足，一切行滿，一切皆辦，不受後有。得此法身者，恒沙眾生莫過有一。億億劫中時有一人與此相應耳。

又曰：

若精誠不內發，三世中縱值恒沙諸佛，無所能為。是知眾生識心自度，佛不度眾生。佛若能度眾生，過去逢無量恒沙諸佛，何故我等不成佛？只是精誠不內發。

上列諸節，皆見今修心要論與最上乘論中。豈師資記所云人間有禪法一本，謬託弘忍者，即指此言乎？抑其時有修心要論，而尚未有最上乘論，師資記所謂人間有禪法一本者係別有所指乎？然

若師資記作時，先見有修心要論，豈師資記作者認爲是慧可之說乎？向來稱禪宗不立文字，以心傳心；語錄傳世，亦是不立文字；豈慧可當時，已有要論之著述乎？凡此固無確實反證可資推斷，要之此等語皆出後人僞託，則大體可定。

又按：少室逸書第一篇雜錄第一有一條云：

修道法，依文字中得解者，氣力弱。若從事上得解者，氣力壯。從事中見法者，卽處處不失念。從文字中解者，逢事卽眼闇。經論談事與法疎，雖口談事，耳聞事，不如身心自經事，若卽事卽法者深。

此一條乃頗有當於壇經及此下新禪諸宗之要旨。據第一篇達摩大師二入四行論記：達摩言「理入」，重凝住壁觀，寂然無爲。「行入」，則列舉四行，報怨行、隨緣行、無所求行、稱法行。惟六祖以下新禪諸宗則更偏重於「事入」，卽達摩之言凝住壁觀亦所不取，更何論於依文字中得解乎？若把握得此要旨，始可以讀壇經，可以讀此下諸宗語錄；而上列修心要論、最上乘論與觀心破相論之爲晚出僞書，又非眞得新禪嫡傳者之所僞，自可定論，不煩多爲文字版本之辨證也。

又按：少室逸書共六篇，一達摩大師二入四行論及略序云：

吾恒仰慕前哲，廣修諸行。常欽淨土，渴仰遺風。……向涉多載，未遑有息。始復端居幽寂，定境心王。但妄想久修，隨情見相，其中變化，略顧難窮。末乃洞監法性，粗練眞如。……故寫幽懷，聊顯入道方便偈等，用簡有緣同悟之徒，有暇披覽坐禪，終須見本性。

據此，知第一篇作者之身分，斷非跟隨達摩親有聞見之徒。又雜錄中有問云：「何名爲大道甚易知易行，而天下莫能知能行？」又問：「老經云：愼終如始，必無敗事。」據此，知作者亦兼信道家言。殆是居士，非僧人。又雜錄兼引志法師、緣法師、楞禪師以下共十二人語，此諸禪師年世皆難考，疑當不與慧可、弘忍同時。稱禪師顯是後起，又分別法師、禪師，知作者非新禪諸宗之嫡徒。

其第二篇修心要論下有證心論，篇末云：

一乘旣悟，大道無窮，略證心路，聖會經文。雖非如來諸言，亦用菩薩之說。請上聖王，伏願善思本心一義，無爲正登正覺云云。

此亦可證作者身分決非禪宗嫡嗣傳法之人。

又第三篇和尚頓教解脫禪門直了性壇語，卽觀書名，決知不出達摩、弘忍之時，必出六祖慧能以後。

又第四篇觀行法無名上士集，知作此集者，是一學佛人而兼治道家言。後附沙門知嵩述、寂和尚說偈、慧達和尚頓悟大乘秘密心契禪門法，此諸人殆亦如第一篇志法師以下之類，皆晚起無名僧人也。

（此稿成於民國五十二年，刊載於五十八年三月大陸雜誌三十八卷五期。六十五年收入論叢，又有修正。）

讀寶誌十四科頌

抗戰時在成都，病中成神會與壇經一篇，又成禪宗與理學三篇，後遂久不理此業。五十二年在港偶閑，戲繙佛書，又成讀壇經、讀少室逸書及讀寶誌十四科頌諸篇。不足云有發現，特聊資遣日而已。

宗門好稱寶誌，黃檗宛陵錄引誌公語凡兩則，一云：「誌公云：本體是自心作，那得文字中求。」又一云：「未逢出世明師，枉服大乘法藥。」觀所引，似語錄體，不似從成篇著作中拈來。誌公遠在梁武帝時，何以其時已有語錄？此大可疑。

相傳誌公有十二時頌，洪覺範已云：「誌公十二時歌，大明佛祖要妙，然年代寖遠，昧者故改易其語以徇其私。其大害意者如曰」云云。幻寄非之，曰：「覺範於文字轉接處求誌公語脈，既其華，未既其實。」竊謂誌公十二時頌，恐尚不止如洪覺範之所指摘，因年代寖遠而多改易；

或是後人假託爲之也。如：「禺中巳，未了之人教不至，假使通達祖師言，莫向心頭安了義。」試問誌公時，達摩初來，禪宗未確立，何有「祖師」之稱？此非一眞贓實據乎？

又如：「人定亥，勇猛精進成懈怠，不起纖毫修學心，無相光中常自在。超釋迦，越祖代，心有微塵還窒礙。放蕩長如癡兀人，他家自有通人愛。」此尤可疑。「超佛越祖」語，應更起在「祖師」一辭之後。余不能遍檢諸祖師語錄，然似祖、佛平提齊稱，多見於臨濟。如云：「山僧今日見處，與祖、佛不別。」又云：「堪與祖、佛爲師。」又云：「若能歇得念念馳求心，便與祖、佛不別。要與祖、佛不別，但莫外求。」又曰：「逢佛說佛，逢祖說祖，逢羅漢說羅漢，逢餓鬼說餓鬼。」又曰：「逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷。」同時德山乃有「呵佛罵祖」之說。而「超佛越祖」，則見於某僧之問雲門。豈有在南朝蕭梁之代，而可有「超釋迦，越祖代」之語？其出後人僞造，可不煩辨。

又如：「半夜子，心住無生卽生死，生死何曾屬有無，用時便用無文字。祖師言，外邊事，識取起時還不是。作意搜求實沒蹤，生死魔來任相試。」洪覺範曰：「言則工矣，然下句血脈不貫。既云生死不屬有無，又曰用時便用，何哉？」幻寄曰：「心法不屬有無，又何可用時便用？誌公諸讚詠，拔善惡刺，裂凡聖網，苟會其旨，則踏毘盧頂巔上行。一以情求，則入地獄。如箭

射眞，龍象蹴踏，非驢所堪也。」二人所辯，儘著義理一邊，義理所爭在是非，與眞僞無關。卽拈「祖師」一辭，便可斷其非寶誌眞筆。考據之學，卽讀禪門諸祖德語，亦尙可用。禪宗主張不立文字，惟旣於文字上見，則卽可於文字上作考據也。

誌公十四科頌，同樣有可疑。所謂「十四科」者，一、菩提煩惱不二。二、持犯不二。三、佛與衆生不二。四、事理不二。五、靜亂不二。六、善惡不二。七、色空不二。八、生死不二。九、斷除不二。十、眞俗不二。十一、解縛不二。十二、境照不二。十三、運用無礙。十四、迷悟不二。卽觀題目，後來禪門精義，都已包舉；下視壇經所陳法寶，實尙遠不如此十四科頌之詳盡而要簡。若謂在達摩北去嵩山同時，江南已有寶誌其人，提綱挈領，製此十四科頌，則達摩豈不徒勞東來？而循誦壇經以下禪門諸師語錄，亦將覺諸祖師多費唇舌，讀之如嚼蠟之無味矣。

今姑不詳述十四科頌之內容，單拈一端言之。如云：「一切無非佛事，何須攝念坐禪。」又曰：「聲聞執法坐禪，如蠶吐絲自縛。」又曰：「三毒本自解脫，何須攝念禪觀。」又曰：「煩惱卽是菩提，何用別求禪觀。」單就此言，曹溪開宗，竟是遠承寶誌，而達摩九年之嵩山面壁則誠如蠶之吐絲自縛也。

今另拈一節言。其眞俗不二頌云：「法師說法極好，心中不離煩惱。口說文字化他，轉更增

他生老。眞妄本來不二，凡夫棄妄覓道。四衆雲集聽講，高座論義浩浩。南坐北坐相爭，四衆為嫌爲好。雖然口說甘露，心裏尋常枯燥。自己元無一錢，日夜數他珍寶。恰似無智愚人，棄卻眞金擔草。心中三毒不捨，未審何時得道。」此頌中「四衆雲集」一語，亦是宗門大盛後始有。竊疑南朝蕭梁時，佛寺講經情形，殆不如此。若論其文字，亦當與寒山、拾得相先後，不當與梁昭明文選樓諸人同時。

誌公又有大乘讚十首，殆亦後人僞託。如云：「向上看他師口，恰似失孃孩兒。道俗崢嶸聚集，終日聽他死語。」此等口吻，非在德山以後，亦不宜有。

大乘讚又云：「有心取相爲實，定知見性不了。」此雖寥寥十二字，若不細誦宗門語錄，即不易得其意趣所歸。此乃僞託者凝縮宗門語而成此十二字，決非寶誌先有了此十二字，而唐以下諸禪德乃將此十二字引伸演繹出許多話來。此亦據文字可以考訂思想先後之一例。余辨莊、老先後，辨孟子、中庸先後，皆頗用此例。辨禪宗思想演進脈絡，此例仍可援用。治禪宗思想史者，壇經以前，所傳語言著作，出後人僞託，可資辨訂者甚多。偶舉寶誌爲例，餘不多及。

（此稿成於民國五十二年，刊載於五十八年大陸雜誌三十八卷五期。）

讀寒山詩

豪雨絕往來，得半日閒，偶溫寒山詩，稍爲鈎稽其身世。回憶弱冠，窺荆公集，始知有寒山；鄉居不易得書，閱四五年，乃見之；至是倏逾四十載矣。

寒山之詩曰：

重巖我卜居，鳥道絕人迹，住兹凡幾年，屢見春冬易。

又曰：

吾家好隱淪，居處絕囂塵。踐草成三徑，瞻雲作四鄰。

知寒山子乃以隱士家居。

其詩又曰：

琴書須自隨，祿位用何為。投輦從賢婦，巾車有孝兒。風吹曝麥地，水溢沃魚池。常念鷦鷯鳥，安身在一枝。

則寒山有婦有兒，有麥地魚池，其爲挈家隱居益顯。

又曰：

有才遺草澤，無藝閉蓬門。日上巖猶暗，煙消谷裏昏。其中長者子，箇箇總無裩。

則寒山非止一子，其卜隱之動機，與其生事之艱窘，亦盡可見。

其詩又曰：

弟兄同五郡，父子本三州，鄉國何迢遞，同魚寄水流。

則寒山有兄弟，分地異居，其先殆亦一大家庭也。

其詩又曰：

去年春鳥鳴，此時思弟兄。今年秋菊爛，此時思發生。淥水千場咽，黃雲四面平，哀哉百

年內，腸斷憶咸京。

是寒山雖隱，仍未能忘情於家族。

又曰：

歲去換愁年，春來物色鮮，山色笑淥水，巖岫舞青煙。蜂蝶自云樂，禽魚更可憐。朋遊情

未已，徹曉不能眠。

是寒山雖隱，亦未能忘情於朋遊之樂。

其詩又曰：

欲得安身處，寒山可長保。微風吹幽松，近聽聲逾好。下有斑白人，喃喃讀黃老。十年歸

不得，忘卻來時道。

又曰：

寒山有躶蟲，身白而頭黑。手把兩卷書，一道將一德。

又曰：

家住綠巖下，庭蕪更不芟。新藤垂繚繞，古石豎巉嵒。山果獼猴摘，池魚白鷺銜。仙書一兩卷，樹下讀喃喃。

又曰：

生為有限身，死作無名鬼，可來白雲裏，教爾紫芝歌。

是寒山隱居，喜道家言，治老子書，而尤喜神仙長生修鍊之術。其詩又曰：

茅棟野人居，門前車馬疎。林幽偏聚鳥，谿闊本藏魚。山果攜兒摘，皐田共婦鋤。家中何所有，唯有一牀書。

又曰：

少小帶經鋤，本將兄共居。緣遭他輩責，剩被自妻疎。拋絕紅塵境，常遊好閱書。誰能借斗水，活取轍中魚。

是寒山本業儒，身雖隱而書卷未拋。其終隱之心，初非堅定。

又曰：

天生百尺樹，翦作長條木。可惜棟梁材，拋之在幽谷。年多心尚勁，日久皮漸禿。識者取將來，猶堪柱馬屋。

又曰：

默默永無言，後生何所述。隱居在林藪，智境何由出。枯槁非堅衛，風霜成夭疾。土牛耕石田，未有得稻日。

又曰：

獨臥重巖下，蒸雲晝不消，夢去遊金闕，魂歸渡石橋。

皆可證其有用世心。

其詩又曰：

書判全非弱，嫌身不得官。銓曹被拗折，洗垢覓瘡瘢。必也關天命，今冬更試看。盲兒射雀目，偶中亦非難。

是寒山早年亦曾應科舉，並屢試不售。其詩曰：

徒勞說三史，浪自看五經。洎老檢黃籍，依前注白丁。

又曰：

箇是何措大，時來省南院。年可三十餘，曾經四五選。囊裏無青蚨，篋中有黃絹。行到食店前，不敢暫迴面。

又曰：

一為書劍客，二遇聖明君。東守文不賞，西征武不勳。學文兼學武，學武兼學文。今日既老矣，餘何不足云。

據下引「入塞紅塵起」詩，是寒山亦曾作從軍遊。

又曰：

一人好頭肚，六藝盡皆通。南見驅歸北，西逢趁向東。長漂如泛萍，不息似飛蓬。問是何等色，姓貧名曰窮。

又曰：

昨夜夢還家，見婦機中織。駐梭如有思，擎梭似無力。呼之迴面視，況復不相識。應是別多年，鬢毛非舊色。

此皆寒山未隱前情況。

其詩又曰：

出生三十年，當遊千萬里。行江青草合，入塞紅塵起。鍊藥空求仙，讀書兼詠史。今日歸寒山，枕流兼洗耳。

前引「年可三十餘，曾經四五選」，知寒山初隱，年當逾三十。

其詩又曰：

一向寒山坐，淹留三十年。

是寒山之隱，至少亦逾三十年。

其詩又曰：

滿卷才子詩，溢壺聖人酒，行愛觀牛犢，坐不離左右。霜露入茅簷，月華明甕牖。此時吸兩甌，吟詩五百首。

又曰：

久住寒山凡幾秋，獨吟歌曲絕無憂。

又曰：

棲遲寒巖下，偏訝最幽奇。當陽擁裘坐，閑讀古人詩。

是寒山所好所長尤在詩，故其隱，亦以詩爲遣。

其詩又曰：

五言五百篇，七字七十九，三字二十一，都來六百首。一例書巖石，自誇云好手。若能會我詩，眞是如來母。

又曰：

一住寒山萬事休，更無雜念掛心頭。閑書石壁題詩句，任運還同不繫舟。

又曰：

有人笑我詩，我詩合典雅。不煩鄭氏箋，豈用毛公解。不恨會人稀，只為知音寡。若遣趁宮商，余病莫能罷。忽遇明眼人，卽自流天下。

又曰：

下愚讀我詩，不解卻嗤誚。中庸讀我詩，思量云甚要。上賢讀我詩，把著滿面笑。楊修見幼婦，一覽便知妙。

此寒山對其詩之自負，是寒山實以隱士兼詩人也。今所流傳，其詩僅約三百首，已逸過其半矣。

其詩又曰：

有箇王秀才，笑我詩多失。云不識蜂腰，仍不會鶴膝。平側不能壓，凡言取次出。我笑你作詩，如盲徒詠日。

此王秀才，或寒山未隱前交遊。寒山詩之獨具風格，亦自其未隱前已然矣。

其詩又曰：

客難寒山子，君詩無道理。吾觀乎古人，貧賤不爲恥。應之笑此言，談何疎闊矣。願君似今日，錢是急事爾。

疑此詩亦未入山前作。既隱寒山，當甚少此等交遊。

其詩又曰：

憶得二十年，徐步國清歸。國清寺中人，盡道寒山癡。癡人何用疑，疑不解尋思。我尚自不識，是伊爭得知。低頭不用問，問得復何爲。有人來罵我，分明了了知。雖然不應對，卻是得便宜。

此詩始提及國清寺。又曰：

慣居幽隱處，乍向國清眾。時訪豐干道，仍來看拾公。獨迴上寒巖，無人話合同。尋究無源水，源窮水不窮。

此詩始提及豐干與拾得。又曰：

閑自訪高僧，煙山萬萬層。師親指歸路，月掛一輪燈。

高僧或亦指豐干、拾公。自隱寒山，因近國清寺，頗與僧徒往返，亦時讀佛書也。其詩曰：

自羨山間樂，逍遙無倚託，逐日養殘軀，閑思無所作，時披古佛書，往往登石閣。

於是道家言與佛理相會，而自有所悟；其詩曰：

本志慕道倫，道倫常獲親。時逢杜源客，每接話禪賓。談玄月明夜，探理日臨晨。萬機俱泯迹，方識本來人。

則寒山終自有一境界，而非專皈依於佛門者。其所接已為禪，非尋常高僧矣。其詩曰：

高高峯頂上，四顧極無邊。獨坐無人知，孤月照寒泉。泉中且無月，月自在青天。吟此一曲歌，歌終不是禪。

其實此詩已深具禪機，而自辨不是禪，知寒山生世，應在唐代禪學既盛之後。

寒山詩深入禪境，集中如此類者，多不勝舉。如曰：

吾心似秋月，碧潭清皎潔，無物堪比倫，教我如何說。

又曰：

眾星羅列夜明深，巖點孤燈月未沉。圓滿光華不磨瑩，掛在青天是我心。

又曰：

寒山頂上月輪孤，照見晴空一物無。可貴天然無價寶，埋在五陰溺身軀。

又曰：

巖前獨靜坐，圓月當天耀。萬象影現中，一輪本無照。廓然神自清，含虛洞玄妙。因指見其月，月是心樞要。

又曰：

余家有一窟，窟中無一物。淨潔空堂堂，光華明日日。踈食養微軀，布裘遮幻質。任你千聖現，我有天眞佛。

又曰：

世有多事人，廣學諸知見。不識本眞性，與道轉懸遠。若能明實相，豈用陳虛願。一念了自心，開佛之知見。

又曰：

報汝修道者，進求虛勞神。人有精靈物，無字復無文。呼時歷歷應，隱處不居存。叮嚀善保護，勿令有點痕。

又曰：

我見利智人，觀者便知意。不假尋文字，直入如來地。心不逐諸緣，意根不妄起。心意不生時，內外無餘事。

又曰：

自古多少聖，叮嚀教自信。人根性不等，高下有利鈍。眞佛不肯認，置功枉受困。不知清淨心，便是法王印。

又曰：

寄語諸仁者，復以何爲懷。達道見自性，自性卽如來。天眞原具足，修證轉差迴。棄本卻逐末，只守一場獃。

又曰：

常聞釋迦佛，先受然燈記。然燈與釋迦，只論前後智。前後體非殊，異中無有異。一佛一切佛，心是如來地。

此等皆禪學極盛後語。故曰「家有寒山詩，勝汝看經卷」也。若寒山生在貞觀世，似不應先有此造詣。

寒山具此理趣，故其詩中常看不起出家人，而時加以嘲諷。其詩曰：

世間一等流，誠堪與人笑。出家弊己身，誑俗將為道。雖著離塵衣，衣中多養蚤。不如歸去來，識取心王好。

又曰：

語你出家輩，何名為出家。奢華求養活，繼綴族姓家。美舌甜脣嘴，諂曲心鉤加。終日禮道場，持經置功課。罏燒神佛香，打鐘高聲和。六時學客舂，晝夜不得臥。只為愛錢財，心中不脫灑。見他高道人，卻嫌誹謗罵。驢屎比麝香，苦哉佛陀耶。又見出家兒，有力及無力。上上高節者，鬼神欽道德。君王分輦坐，諸侯拜迎逆。堪為世福田，世人須保惜。下下低愚者，詐現多求覓。濁濫卽可知，愚癡愛財色。著卻福田衣，種田討衣食。作債稅牛犂，為事不忠直。朝朝行弊惡，往往痛臀脊。不解善思量，地獄苦無極。一朝著病纏，三年臥牀席。亦有眞佛性，翻作無明賊。南無佛陀耶，遠遠求彌勒。

又曰：

我見出家人，不入出家學。欲知眞出家，心靜無繩索。澄澄孤玄妙，如如無倚託。三界任縱橫，四生不可泊。無為無事人，逍遙實快樂。

六祖有言：「若欲修行，何必出家。」寒山有此意。然其詩曰：

自從出家後，漸得養生趣。伸縮四肢全，勤聽六根具。褐衣隨春冬，糲食供朝暮。今日懇懇修，願與佛相遇。

則知寒山晚年，實自出家。惟曰「自從出家後，漸得養生趣」，又曰「今日懇懇修，願與佛相遇」，則寒山固是先慕道，後依佛。故曰：

白拂旃檀柄，馨香竟日聞。時時方丈內，將用指迷人。

又曰：

昨到雲霞觀，忽見仙尊士，余問神仙術，云道若為比。謂言靈無上，妙藥必神秘。余乃返窮之，推尋勿道理。饒你得仙人，恰似守屍鬼，心月自精明，萬像何能比。欲知仙丹術，

身內元神是。莫學黃巾公，握愚自守擬。

此寒山出家終於捨道從佛之證也。其詩又曰：「我家本住在寒山。」又曰：「余家本住在天台。」則寒山出家後離去寒山之證。

知其出家在晚年者，其詩云：

一向寒山坐，淹留三十年。昨來訪親友，太半入黃泉。漸減如殘燭，長流似逝川。今朝對孤影，不覺淚雙懸。

寒山既年逾三十始隱，入寒山又三十年，此當逾六十。觀此詩，似其時尚未出家，然又似一人獨居。其詩又曰：

昔日經行處，今復七十年。故人無來往，埋在古冢間。余今頭已白，猶守片雲山。為報後來子，何不讀古言。

此詩與前引詩正相足。「昔日經行處」，即前詩「昨來訪親友」之所在，蓋指未隱前之居處。「

故人無來往，埋在古冢間」，即前詩所云「太半入黃泉」也。是寒山過七十後曾一返隱前故居。其重返寒山，似已妻亡子散。其詩曰：

竟日常如醉，流年不暫停。埋著蓬蒿下，曉月何冥冥。骨肉消散盡，魂魄幾凋零。遮莫齩鐵口，無因讀老經。

寒山之終於出家，殆在此後，蓋已過七十之年矣。

知寒山生世決不在貞觀者，其詩曰：

自聞梁朝日，四依諸賢士。寶誌萬迴師，四仙傳大士。顯揚一代教，作時如來使。造建僧伽藍，信心歸佛理。雖乃得如斯，有為多患累。與道殊懸遠，拆西補東爾。不達無為功，損多益少利。有聲而無形，至今何處去。

近人余嘉錫四庫提要辨證云：

宋高僧傳卷十八釋萬迴傳，所敘事皆在武后、中宗朝。太平廣記卷九十二萬迴條引兩京記

云：「太平公主為造宅於己宅之右，景雲中卒於此宅。」寒山果為貞觀時人，安得以萬迴與古之寶誌、傅大士並稱？

釋贊寧宋高僧傳，萬迴在感通篇，屢見神異。並記博陵崔玄暐母盧氏言：「萬迴，僧寶誌之流。」又景德傳燈錄卷二十七，敍禪門達者十人，首寶誌，其下即有萬迴、豐干、寒山、拾得。蓋慧皎高僧傳，寶誌即列神異，唐人以萬迴上擬誌公，寒山所慕在此一流。復引傅大士，可知寒山興趣嚮往，仍在仙、佛之間也。又按：景德傳燈錄卷首有西來年表，於達摩至梁前後，獨敍傅大士、誌公兩人，則唐代禪林，好言寶誌、傅翕，又非寒山一人之詩爲然矣。惟此詩明言「梁朝諸賢」，何得於寶誌、傅翕兩人間橫插一萬迴，此則終可疑。蓋是寒山信筆拈來，乃以武后時人上厠梁賢，只證寒山之生則尚在其後而已。

其詩又曰：

> 余見僧繇性希奇，巧妙間生梁朝時，道子飄然為殊特，二公善繪手毫揮。

余氏云：

吳道子為玄宗開元時人，歷代名畫記卷九紀之甚詳。寒山於貞觀中自蹙山穴死，安知天下有吳道子者。

吳興張氏擇是居叢書用福慶院藏本重雕寒山子詩集，此詩只作「余見僧繇性希奇，巧妙間生梁朝時，饒遐虛空寫塵跡，無因畫得誌公師」，而無「道子飄然」語；是宋人亦知寒山若果在貞觀時，便不應下及道子，而徑爲刪去也。

今按：福慶院藏宋本寒山子集書前附陸放翁與明老帖曰：

「有人兮山陘，雲卷兮霧纓。秉芳兮欲寄，路漫兮難征。心惆悵兮猶疑，蹇獨立兮忠貞。」此寒山子所作楚辭也。今亦在集中。妄人竄改附益，至不可讀。放翁書寄天封明公，或以刻之此中也。

今檢集中有此詩。詩云：

有人坐山陘，雲卷兮霞瓔。秉芳兮欲寄，路漫兮難征。心惆悵狐疑，年老已無成。眾喔咿斯蹇，獨立兮忠貞。

此卽放翁所謂「妄人竄改附益至不可讀」者。殆是鋟版已成，獲放翁書，懶於改刻。可知宋本亦盡多潦草。至四部叢刊影宋本，此詩亦與福慶院本同，而「路漫兮難征」又作「路漫漫長征」，則更失之。據此知今傳寒山詩，縱是宋版，已多經妄人竄改附益，上引兩詩卽其例；而後一詩竄改之迹更顯。惟不知詩中牽涉吳道子語，爲後人所增入抑刪去乎？故若專就此兩詩而確判寒山子之生世，所據似仍嫌不足。

余氏又引宋高僧傳卷十一記大溈遇寒山事，略云：

釋靈祐，冠年鬀髮，三年具戒。及入天台，遇寒山子於途中，謂祐曰：「千山萬水，遇潭卽止。」旋造國淸寺，遇異人拾得。遂詣溈潭，謁大智師，頓了祖意。元和末，隨緣長沙，因過大溈山，遂欲棲止，羣信共起梵宇。以大中癸酉歲正月歸滅，享年八十二，僧臘五十九。

余氏曰：「以其卒年推之，蓋生於代宗大曆六年，下數至德宗貞元九年，年二十三，遇寒山、拾得在此年。」

又宋釋普濟五燈會元卷二記：

趙州遊天台，路次逢寒山，見牛迹，問州曰：上座還識牛否？

余氏曰：「唐趙州東院僧從諗，傳燈錄卷十云：『唐乾寧四年十一月二十日寂，壽一百二十。』則當生於代宗大曆十一年，與靈祐遇寒山時代約略相當。」

又宋高僧傳卷十三，梁撫州曹山本寂傳云：

注對寒山子詩，流行寓內。

又卷十九寒山子傳云：

寒山集人多諷誦，後曹山寂禪師注解，謂之對寒山子詩。

余氏曰：「對寒山子詩者，本寂注解之名也。寂蓋以其頗含玄理，懼人不解，遂敷衍其義，與原詩相應答，如天問之有天對，故謂之對。」

又太平廣記卷五十五引仙傳拾遺曰：

寒山子者，不知其名氏，大曆中隱居天台翠屏山。其山深邃，當暑有雪，亦名寒巖。因自

號寒山子。好為詩，每得一篇一句，輒題於樹間石上。有好事者隨而錄之，凡三百餘首，多述石林幽隱之興，或譏諷時態，能警勵流俗。桐柏徵君徐靈府序而集之，分為三卷，行於人間。十餘年，忽不復見。

余氏曰：「從大曆中下數十餘年，正當貞元間，與靈祐以貞元九年遇寒、拾適相合。蓋寒山卽以此時出天台。」又曰：「傳燈錄卷十七，本寂以天復辛酉季夏告寂，壽六十二，則實死於唐昭宗之世。由此上推六十二年，當生於文宗開成五年。徐靈府於元和十年已至天台，寂注寒山詩，當卽根據徐本。輯寒山詩者，當莫早於靈府也。」

今按：代宗年號大曆，凡十四年。（七六六—七八〇）縱謂寒山子以大曆元年卜隱寒山，上推三十年，應為開元二十四年。惟據宋高僧傳卷十九，豐干於先天年中在京兆行化，則尚在睿宗時，猶應在此前二十四年。豐干行化於京兆，則其在天台國清寺，猶應在前。若寒山於睿宗景雲年間在天台國清寺晤及豐干，則由此再上推三十年，寒山子之生，應在唐高宗之末葉矣。由此再下數至德宗九年，靈祐遇寒山，其時寒山應已年過百歲。而趙州生代宗大曆十一年，若其晤寒山，尚在靈祐後數年，則趙州方年三十左右，而寒山已近一百二十歲。寒山素重道家長生修鍊之術，杜

光庭列之入仙傳，其獲躋高壽，亦非不可信。若寒山卒順、憲間，據嘉定赤城志：徐靈府居天台雲蓋峯，會昌初，頻詔不起。大中咸通中，與道士葉藏質重修天台桐柏崇道觀。是靈府初居天台，應在會昌前。其輯寒山詩，當距寒山之卒約略四十年左右，宜大體無扞格。然則靈府謂寒山於大曆中隱居天台者，其時寒山當已八九十。此亦證之寒山之詩而大體可無扞格也。然則寒山之離天台，其將垂及百齡之際乎？

上所稱引，多出禪林傳說，或未可盡信。欲求考覈明確，事有難能。要之寒山詩極富禪理，其人亦爲禪門所樂引重，其生世當在大曆、貞元間，不能上出貞觀；卽就禪學發展及其詩風格言，亦斷可無疑。今傳閭丘胤一序，顯爲唐末人僞撰，余氏四庫提要辨證已詳論之，此不贅。

中華民國四十八年四月在九龍鑽石山寓廬。

（此稿刊載於民國四十八年十月香港新亞書院學術年刊第一期）



讀宗密原人論

遠自南梁達摩東來，迄於唐初慧能崛起，佛門中爆出了教外別傳之禪宗。從此掩脅一世，越五代，傳兩宋，幾乎整個佛門，全屬禪宗天下。而影響所及，則普遍全社會。此在中國宗教信仰乃及學術思想史上，實具有莫大之意義與地位。禪宗雖稱不立文字，直指人心，但其所指示者，究該有一套先後承襲的思想系統。以現代哲學術語言之，應可謂是一套絕對的唯心論。所謂達摩傳上乘一心之法是也。何以達此境界，則達摩已分別揭示「理入」「行入」兩門。其言「理入」曰「藉教悟宗」。可見達摩雖爲禪宗創始，但仍主藉教得悟。其言「行入」之四，則曰：「信解此理，應當稱法而行。」（見達摩大乘入道四行觀。）信解此理，仍得藉教。惟「理入」貴悟，必以頓。「行入」貴修，必以漸。既言二入，則必兼頓、漸。亦斷無只悟不修、有頓無漸之理。如達摩在嵩山少林寺面壁，此屬悟後事，故曰「行解相應」。面壁屬行不屬解，屬漸不屬頓。二祖慧可，

外覽墳索，內通藏典，乞達摩安心。達摩曰：「將心來，與汝安。」可良久，曰：「覓心了不可得。」達摩曰：「我與汝安心竟。」慧可由此悟入。後住鄴都，化導四種，皈依三十四載。遂韜光混迹，變易儀相，或入酒肆，或過屠門，或習街談，或隨廝役。或問之，何故如是。可曰：「我自調心，何關汝事。」此亦悟後之修行也。

神秀與慧能各在五祖弘忍門下呈偈，秀之偈曰：「身是菩提樹，心如明鏡臺。時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」依此偈，心外有塵埃來惹，須勤拂拭，則猶心、塵對立，與禪門相傳宗旨未合。悟解未到，僅賴修行。故弘忍謂其「未見自性，只到門外。依此偈修，免墮惡道」也。能之偈曰：「菩提本無樹，明鏡亦非臺。本來無一物，何處惹塵埃。」此倡於禪門宗旨已徹悟解，但偈中不見修行，故弘忍曰「亦未見性」。是夜三鼓，召慧能入室，爲說金剛經「應無所住而生其心」。慧能言下大悟，「一切萬法，不離自性」。遂啟祖言：「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法。」至是乃眞得悟解，因悟後復有行。此心能無住，自無塵埃之惹。而又能不斷生，則自見萬法隨起。人生一切，全在此心，此卽所謂絕對的唯心論也。故慧能又告祖：「迷時師度，悟了自度。蒙師傳法，今已得悟，只合自性自度。」自度，亦卽悟後之修也。

慧能在大庾嶺，告陳惠明曰：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目。」後來禪師們在「本來面目」上又多加了「父母未生以前」幾字，辭有多寡，義旨則一。壇經言：「性在身心存，性去身心壞。」身、心連言，此是父母生後心。至能生萬法之自本心，則不隨身壞，亦不因身起。禪宗不認心只在腔子裏。在父母未生我此身以前，此心早有，始是我此心之本來面目。三世諸佛，密密相傳，便要悟此心。宋代理學家，則必明白交代此心只在腔子裏。父母未生前，可謂之性，卻非有心。「心屬氣，性屬理。」此一分別，乃是理學與禪宗絕大相異處。陸復齋在鵝湖會前有詩云：「千古相傳只此心。」象山認爲未是，和詩云：「斯人千古不磨心。」千古不磨，卽是歷劫常存。故曰：「此心同，此理同。」心、理不容有二。象山此處，只用「理」字來換去佛家「法」字。其實象山言「心卽理」，卽猶禪宗言「心生萬法」。後來陽明言：「良知生天生地，成鬼成帝，是造化的精靈，眞是與物無對。」此始符合了禪宗絕對唯心論的最要法印。故陸王言心不言性，或說心、性無別，程朱學派必斥之爲近禪。

慧能自別弘忍，避難四會獵人隊中，時與獵人隨宜說法，此亦其悟後之修。一日，在廣州法性寺印宗講會上，時有風吹旛動，一僧曰「風動」，一僧曰「旛動」，慧能曰：「不是風動，不是旛動，仁者心動。」佛家相傳，本有「風吹鈴聲，非風鈴鳴，乃心鳴」之說。慧能此處卽是禪

宗絕對唯心論的具體引用。依宋代理學家言，當說風與簷鈴皆是物，屬氣。氣之動，其後必有理，乃性而非心。此又是理學與禪宗一絕大相異處。而慧能於此遂受印宗薙髮，在廣州光孝寺開東山法門。

慧能此下所講，法海所錄全部壇經，主要不出前引兩義。慧能宗旨，主要在導人悟，但悟了還得修。故曰：「法無頓漸，人有利鈍。迷卽漸契，悟人頓修。」漸契是由行入悟，頓修是由悟啟行。又曰：「世人盡言南能北秀。法卽一宗，人有南北，因此便立南北。何以頓漸？法卽一種，見有遲疾。見遲卽漸，見疾卽頓。法無頓漸，人有利鈍，故名頓漸。」可見頓漸皆在一法中，有漸無頓，有頓無漸，皆與此法不合。其告智常曰：「法無四乘，人心有等差。見聞讀誦是小乘，悟法解義是中乘，依法修行是大乘。萬法盡通，萬行俱備，一切無雜，且離法相，作無所得，是最上乘。乘卽行義。不在口諍，汝須自修，莫問吾也。」慧能又曰：「摩訶般若波羅蜜者，西國梵語，唐言大智慧到彼岸。此法須行，不行如幻如化。」又曰：「無壇經稟承，非南宗弟子。雖說頓教法，未知根本，終不免諍。但得法者，只勸修行。諍是勝負之心，與道違背。」壇經中類此之言，不勝列舉。可證宗教究與哲學有不同。哲學憑語言文字思辨議論，總不免有異同，終不脫一「諍」字。宗教於悟解後更貴修行。人皆說禪宗頓法重悟，其實從自心中頓見眞如

本性，當下便悟，此是頓；但須依此修，卽又是漸。慧能說：「一行三昧，當於一切處行住坐臥，常行一直心。」此則亦頓亦漸。故曰「法無頓漸」。惟慧能主張由頓歸漸，更要於由漸入頓而已。

禪宗自達摩以下，迄於慧能，此一宗旨，迄未有變，而又日益顯豁。達摩尙要藉教悟宗，而慧能則教人稟承壇經，自識本心，自見本性，不再上溯諸經典，遂以確成其爲教外之別傳，卽所謂「壇經傳宗」是也。此下禪宗諸祖師，可謂其著精神處盡在「行」上。神會定南北宗旨，力辨南頓北漸，似乎偏重悟解，卻於修行上不免忽了。故後來禪門，終說神會是一「知解宗徒」。今姑舉一例，慧能於延和七月，集徒眾，曰：「吾至八月，欲離世間。」法海等聞，悉皆涕泣。惟有神會，神情不動，亦無涕泣。慧能當時雖加稱許，但昔釋迦逝去，諸大弟子亦無不涕泣。弘忍告慧能曰：「有情來下種，因地果還生。無情既無種，無性亦無生。」神會久在慧能座下，慧能將離世，而獨不悲泣，此證其在文字知解上縱有悟，但在性情修行上終有缺。知師將去，而神情不動，則慈悲之謂何！今果細讀神會語錄，取與壇經相比，一在知解上，一在修行上，此一差別，亦非難覩。自神會後下迄宗密，此一差別乃益見。

宗密幼業儒典，遇神會法嗣第三傳道圓，遂從剃染。其學該於內外，宗說兼通。著有華嚴、

圓覺等諸經論疏鈔，又爲禪源諸詮集，其序文自言：「所集諸家述作，多談禪理，少談禪行。」則其宗旨所在，偏重知解，即「理入」一邊可知。又宗密有禪門師資承襲圖，謂達摩之心流至荷澤，又謂荷澤宗是釋迦降出、達摩遠來之本意。「將前望此，此乃迥異於前。將此攝前，前即全同於此。」則其於禪宗自慧能下獨所推尊於神會者亦可知。今即觀於宗密之所從事，而神會之終不得預於曹溪之嫡傳正宗亦可知矣。

今當特一提出者，則爲宗密之原人論。此書可謂近似一純粹哲學性的論著，專意討論人類原始；而思辨所及，亦可謂其乃偏涉在宇宙論方面，而明白揭出其絕對唯心論之主張。雖其大義，亦一本佛學與禪宗，然論其趨勢所歸，則顯已有自宗教折入於哲學之傾向。而求其血脈淵源，則不得不謂其乃出於神會。今即就宗密此書，亦可證禪宗一脈，自達摩迄於慧能，此下五家分宗，其精神意態，顯不與自神會以至宗密者相似。此亦治禪宗思想者不可不注意之一端。而自另一面言，則宗密原人論所主張之絕對唯心，自哲學意味方面言，亦不得謂其於禪宗諸祖師遠自達摩以下一脈所悟，無所闡發。然自慧能以下禪宗諸祖師，終於宗密此書，頗少稱道。蓋禪宗諸祖師，幾乎無不從其日常修行上啟悟；而宗密之書，則顯從文字言說之思辨上得來；此與壇經傳宗，不立文字、直指本心之大統不得謂無違背。其書中所持之絕對唯心論，亦只可謂是一種哲學思

辨，與禪宗諸祖師頓然之悟，其間亦大有逕庭。惟此書通論全部佛說，又兼及於中國儒、道兩家與佛法之異同，實已遠啟此下宋代理學諸儒所探討。雖宋代理學家亦絕少稱引此書，但此書在唐、宋之際之思想史上，要當有其一加注意之價值也。今姑爲撮述如次。

原人論凡分四篇，第一篇斥迷執，專對儒、道兩家作批評。大意謂：

儒、道二教說，人畜等類，皆是虛無大道生成養育。謂道法自然，生於元氣。元氣生天地，天地生萬物。故愚智貴賤，貧富苦樂，皆稟於天，由於時命。死後卻歸天地，復其虛無。

宗密折之曰：

所言萬物皆從虛無大道生，大道卽是生死賢愚之本，吉凶禍福之基。基本既其常存，則禍亂凶愚不可除，福慶賢善不可益，何用老莊之教耶？又道育虎狼，胎桀紂，夭顏冉，禍夷齊，何名尊乎？又言萬物皆自然生化，則一切無因緣處，悉應生化。石應生草，草或生人。又應生無前後，起無早晚。神仙不藉丹藥，太平不藉賢良，仁義不藉教習；老莊周

孔，何用立教為軌則乎？又言皆從元氣生成，豈得嬰兒便能愛惡驕恣，五德六藝，何待因緣學習而成！又若生是稟氣而欻有，死是氣散而欻無，則誰為鬼神！

又曰：

聖人設教，責人不責天，罪物不罪命，是不當也。詩刺亂政，書讚王道，禮稱安上，樂號移風，豈是奉上天之意，順造化之心乎？是知專此教者，未能原人。

今按：宗密斥莊老自然之教，其言皆屬常識範圍。孔孟儒家固不然，持論並不限於一氣與自然。五德六藝，必藉教習，太平必藉賢良，責人不責天，罪物不罪命，以及鬼神之事，儒家別有深義發明。宗密皆未能詳辨。至佛家提出「因緣」義，南北朝時，竺道生已多言及「理」字，宋代理學家，亦於道家「氣」外加入「理」；此所言「理」，即猶佛家之言「因緣」也。唐代道家盛行，於宇宙論方面，尙多闡說，儒家則僅退居在社會人事間，不能與釋、道抗衡。宋代理學家起而闢佛，其所宗主者，是儒非道。即觀宗密此論之斥迷執，實已透露此中之消息矣。

原人論第二篇，斥偏淺，指習佛之不了義者。宗密分佛教爲五等，一斥「人天教」三世業

報、善惡因果之說，其言曰：

我此身心能造業，此身已死，誰受苦樂之報？若言死後更有身，豈有今日身心造罪修福，令他後世身心受苦受樂？據此則修福者屈甚，造罪者幸甚。故知但習此教，雖信業緣，不達身本。

次斥「小乘教」說，「形骸之色，思慮之心，從無始來，因緣力故，念念生滅，相續無窮，身心假合，似一似常。凡愚不覺，執之爲我。卽起貪、嗔、癡等三毒，造一切業。造業受報。身則生、老、病、死，死而復生。界則成、住、壞、空，空而復成。劫劫生生，輪廻不絕。」宗密詰之曰：

經生累世為身本者，自體須無間斷。今五識闕緣不起，意識有時不行。無色界天無此四大，如何持得此身世世不絕！是知專此教者，亦未原身。

三斥「大乘法相教」說，「一切有情，無始以來，有八種識。第八阿賴耶識是其根本。轉生七識，緣此執爲實我實法。」宗密說之曰：

悟解此理，方知我身唯識所變，識為身本。

四斥「大乘破相教」說，「破前大小乘法相之執，密顯後眞性空寂之理。」宗密詰之曰：

所變之境旣妄，能變之識豈眞？若言一有一無，則夢想與所見物應異。夢不是物，物不是夢。寤來夢滅，其物應在。物若非夢，應是眞物。夢若非物，以何為相？故知夢時則夢想夢物，似能見所見之殊。據理則同一虛妄，都無所有。諸識亦爾。以皆假託衆緣，無自性故。

又引破相論之說曰：「是知心境皆空，方是大乘實理。若約此原身，身原是空，空卽是本。」宗密又詰之曰：

若心境皆無，知無者誰？又若都無實法，依何現諸虛妄？現見世間虛妄之物，未有不依實法而能起者。虛妄之夢，必因睡眠之人。故知此教，但破執情，亦未明顯眞靈之性。

宗密又綜說之曰：

上之四教，前淺後深。若且習之，自知未了，名之為淺。若執為了，卽名為偏。

以上原人論第二篇，歷破佛教四等偏淺之執。已顯屬一種哲學思辨，與宗教信徒意態迥異。

原人論第三篇，直顯眞源，卽指習佛之了義實教者。此教說，「一切有情，皆有本覺眞心，無始已來，常住清淨。昭昭不昧，了了常知。亦名佛性，亦名如來藏。從無始際，妄想翳之，不自覺知。故躭著結業，受生死苦。大覺愍之，說一切皆空。又開示靈覺眞心清淨，全同諸佛。」宗密評曰：

我等多劫，未遇眞宗，不解反自原身。但執虛妄之相，甘認凡下，或畜或人。今約至教原之，方覺本來是佛。返本還源，斷除凡習。當知迷悟同一眞心。大哉妙門，原人至此。

此為原人論第三篇大義，提出本覺眞心，全同諸佛，無一眾生而不具有如來智慧。迷悟同一眞心，為大妙門。此證宗密持論，全同禪宗。取與壇經同讀，自可互相發明。

原人論第四篇，會通本末。會前所斥，同歸眞源，皆是正義。其言曰：

眞性雖為身本，生起蓋有因由，不可無端忽成身相。但緣前宗未了，所以節節斥之。今將

本末會通，乃至儒、道亦是。

此下宗密乃爲前斥佛教四等及儒、道兩家各各解說，明其各有是處，惟未臻了義而已。今不詳引，姑舉一端。宗密曰：

所稟之氣，展轉推本，卽混一之元氣。所起之心，展轉窮源，卽眞一之靈心。究實言之，心外的無別法。元氣亦從心之所變。屬前轉識所現之境，是阿賴耶相分所攝。從初一念業相，分為心境之二。心旣從細至麤，展轉妄計，乃至造業。境亦從微至著，展轉變起，乃至天地。業旣成熟，卽從父母稟受二氣與業識和合，成就人身。據此，則心、識所變之境，乃成二分。一分卽與心、識和合成人，一分不與心、識和合，卽成天地山河國邑。三才中惟人靈者，由與心神合也。佛說內四大與外四大不同，正是此也。

此處見宗密所論，實大有問題存在。宗密認佛教前四等皆可斥，而會歸於最後第五等之眞源了義所在，則皆可通。其說實相似於其所推尊於神會者，謂：「將前望此，此乃迴異於前。將此攝前，前卽全同於此。」可見宗密之論，實從神會悟入。惟其間有大可申論者。禪宗諸祖師，莫不

於日常人生中眞修實悟而來。日常人生，人各相異，則所修所悟，宜可有別。神會則從言說文字知解上用力，故見其若爲攝諸異而成一同。然修悟是實，知解則虛。修悟是主，而知解附而從之。知解僅堪爲修行作說明，非知解能獨立自有所成就。此層不可不辨。推此以論佛教全體，宗密所斥之前四部，其實亦皆因緣時會，方便立說，所說雖各不同，而同有一段眞境界與眞嚮往，卽其眞精神所在，此所以能成爲一宗教而持續向前也。逮其最後，文字言說愈繁，思辨愈細愈密，在哲學意義上看，亦是一進步，然不免逐漸脫離其重修行之宗教原始眞境界，而轉用其精神於經典書本上，則其嚮往亦自不能無歧。今論釋迦之眞精神，端在其月夜之離家出走，亦在其雪山六年之修行，又在其迦耶山菩提樹下之晏坐。當其時，又何嘗有所謂佛法中後起之眞源與了義。厥後小乘、大乘，相宗、空宗，紛然迭起，議論日繁，知解日歧，甚至啟近代佛家究是宗教抑是哲學之爭辨。竊恐哲學最多亦僅可闡述佛家之了義，而未必能實得佛家之眞源。達摩精神，在其遠來中國，在其嵩山少林寺之面壁。慧能精神，在其辭母去黃梅的一段路上，在其在東山寺後院碓坊八月之破柴踏碓，在其在四會獵人隊中之一段時間。凡佛家見精神處，都必在其行爲上，而不在其理論上。方釋迦之月夜離家，慧能之辭母遠行，何嘗有佛法中所謂了義者存其心中。若論眞源，則惟在其日常之自修自悟。悟所修，修所悟。此卽所謂「法無頓漸，定慧體一」

也。宗密禪源諸詮集都序亦曰：

所謂源者，是一切衆生本覺眞性。悟之名慧，修之名定。定慧通明爲禪，此性是禪之本源。

又曰：

佛說頓教、漸教，禪開頓門、漸門。二教二門，各相符契。

此等語，透切扼要。但宗密又曰：

今講者偏彰漸義，禪者偏播頓宗。禪、講相逢，胡、越之隔。宗密不知夙生何作，熏得此心，自未解脫，欲解他縛，為法忘於軀命，愍人切於神情。每歎人與法差，法為人病。故別撰經律論疏，大開戒定慧門。顯頓悟資於漸修，證師說符於佛意。意既本末而委示，文乃浩博而難尋。汎學雖多，秉志者少。況迹涉名相，誰辨金鍮。徒自疲勞，未見機感。

讀此可知宗密心意之誠，其不失爲一宗教信徒者在此。其謂「頓悟資於漸修，師說符於佛意」，

則其意實欲重挽禪門之新宗，返之佛法之舊教，再泯教與宗而爲一。惟一切經典文字，三乘萬法，則必以禪宗之直提心性爲其眞源了義而已。其禪源諸詮集都序有曰：

有禪師問曰：淨名已呵宴坐，荷澤每斥凝心，曹溪見人結跏，曾自將杖打起。今聞汝（宗密）每因教誡，卽勸坐禪。禪庵羅列，遍於巖壑。乖宗越祖，吾竊疑焉。

是宗密不僅推崇新禪，實亦遵奉舊禪。其論漸修，不僅偏向經典講解，實亦兼重佛門修持。在其思想義理之探尋方面，顯已轉入哲學家道路；然其制心修行方面，則依然仍是一宗教家精神。在理論上極推神會，而在修行上，則神會亦不惜背棄。此誠宗密一特出處。其所欲包羅融會者太廣，則宜其所主張從事之未能卽收宏效。此在宗密亦自知之，而仍不改其塗轍，此卽宗密一番宗教精神之最好表現也。

故宗密雖極尊神會，而於神秀亦不深斥。指月錄引宗密草堂禪師牋要有曰：

秀公爲黃梅上首，頓宗直指，縱曰機器不逮，然亦飫聞飽參矣。豈甘自為漸宗徒也！蓋祖道於時疑信半天下，不有漸，何以顯頓哉？至於紛爭者，皆兩宗之徒，非秀心也。

此一種持平之論，與神會所諍大有辨。然經典知解，究非「一行三昧」之謂。禪宗後起，如藥山不許人看經，百丈謂：「解得三乘教，覓佛即不得。」宗之與教，已成如此隔閡。但禪宗之再演進而至於「參話頭」，已與淨土口念「南無阿彌陀佛」無異。禪、淨合一，皆在修行，不在知解。而即在弘忍、神秀，亦有「令人齊速念佛名，令淨心」之說，見杜朏傳法寶紀。宗密資性所近，則自好爲哲理之探討，於文字經典上多用工夫，此固不得爲曹溪禪之正宗嫡傳，而亦復與神秀北宗有別。教之與宗，終自不同，可於此覘之。而宗密之特出處，亦於此見矣。

又按：方釋迦有感於此身之有生、老、病、死，而月夜離家，此亦後世禪宗所謂心有未安也。逮其坐迦耶山菩提樹下得悟，此則心已得安，遂據以說法，問題卽皆在當下一念上。非有如哲學家悟得一套宇宙論，或如後起進化論物種原始之類之一套生物學知識也。今宗密說「一切有情，皆有本覺眞心」，卽眞性，而以此本覺眞性認爲一切生命之開始，其原人論所謂眞源了義者在此。是宗密之原人，其主要精神只限在生命界。雖可說是一種絕對的唯心論，然只是一種生命哲學，究與達摩以至慧能歷代禪宗相傳注重在實際人生之唯心論不同。慧能曰：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」又曰：「一切經書，皆因人說有。」又曰：「不悟，卽佛是衆生。一念若悟，卽衆生是佛。故知一切萬法，盡在自身心中。何不從自心頓現眞如本

性。」用近代語說之，可謂禪宗所認佛法只是一種人生哲學，又是當下卽是的日常人生。禪宗之絕對唯心，亦只限於人生界之當下現實。而宗密所主張，則已由生命界而侵入宇宙論範圍。縱謂一切有情皆有一本覺眞心，然無情卽無生界，又何以說之？此處遂見宗密原人論一大破罅，大漏洞。今再放開言之，佛法中本有佛、法、僧三寶，禪宗之達於極趨，則可謂只賸了「僧」，而沒有「佛」與「法」。尤其極趨，則「僧」亦可無，只賸有「人」。壇經所謂「在家亦得，不由在寺」是也。宗密則要在僧與人之上仍加有佛與法，其所重則更在「法」。重法則轉入哲學思維，而在哲學思維中，又不能僅限在人生界與生命界，必侵入宇宙論範圍，而宗密采中國道家說，謂「混一元氣」卽「眞一靈心」之所變。此若可完成其宇宙的絕對唯心論之系統，然實未能有所證成。則亦終未得謂之爲了義。其謂「心識變成二境」，一爲人生界，一爲天地山河，卽自然界；究屬粗疏，不成體統。蓋宗密立論，專據佛書爲說，其病猶小，會通之於中國儒、道兩家說，則其病更大也。

佛學入中國，至是已久歷年數。若從宗教修行言，則到禪宗而鞭辟入裏，更難有進。若從思想知解言，則會通中國儒、道兩家以完成一系統，亦已如箭在弦上，有不得不發之勢。宗密之原人論，正其嚆矢也。其書之可値重視者在此。然其事則須待有宋理學家出而始告完成。有宋理學

家原本古先儒家言，分別心、性。「心」只限於一切有情，「性」字則兼包有生與無生。此可爲宗密更進一解。佛家亦說「性含萬法，一切法在自性」。然佛家終是從人生界看性，必言佛性，究不如儒家言性之更爲恢宏。又謂「心」屬氣，「性」屬理，整個宇宙，不專以唯氣一元說之。唯氣一元，則偏近唯物，與中國傳統乃至佛家說皆不合。但亦非理氣二元，實當謂之理氣混合之一元。氣必涵理，理必附氣。中國古人言「天人合一」，宋代理學家則易之以「理氣合一」。其所主張，實較宗密之「心識變成二境」，遠於情實爲符。且「理」字又兼攝佛家之「因緣」義。理學家言「理氣」，已遠勝於佛家之言「因緣」。如因種子而生果，瓶緣泥而成，既言因緣，則必有物有氣，而理亦寓之。佛家言：「佛爲一大事因緣出世。」其實宇宙人生之整體，悠久盛大而多變，即是一大事；而此一大事，則亦只是一因緣和合而已。既推闡至此，又何必拘拘焉專爲原人一端立論乎？亦可謂專論生命哲學，終是未了；必推論及於宇宙全體，乃始有了義可覓。惟禪宗之專主實際人生，則又當別論。

理學家之可寶貴，在其喫緊人生，於宇宙萬物之推闡，莫不以人文界爲基點而出發。其於人文界，則特重人之心性與修行。此一層，其精神乃特與禪宗爲近。但禪宗不脫佛學傳統，以出世離塵爲主，理學家則以淑人拯世爲本。因此禪宗推論宇宙，必歸之於寂滅空虛；而理學家論宇

宙，則不忽其悠久性與複多性。此乃雙方之大異處。宗密初受披薙於道圓，爲禪門傳法。後又執弟子禮於華嚴第四祖澄觀，獲嗣法爲華嚴第五祖。其書亦名華嚴原人論。而澄觀亦曾受法於神會法嗣五臺之無名禪師。今可謂神會主頓，華嚴澄觀則尙圓，雙方本可相通；宗密之稱「大宏圓頓之教」者在此，而神會一支之終不得預於曹溪慧能之正宗嫡傳者亦在此。理學家提出理氣混合之一元論者爲朱子。朱子力闢禪學，而於華嚴亦有所稱道。今若必謂理學近禪，則程朱一派，在修行精神上實近曹溪，而在思辨知解上，則轉近華嚴圭峯，此又不可不知也。

理學中在修行精神上更近曹溪，而於知解上絕不走圭峯一路者，則爲與朱子同時之陸象山。至明代王陽明而厥風大肆。陽明晚年，始唱「良知爲造化精靈」之說，亦由人生界闖進宇宙界，而提出其三教合一之觀點。然陽明在此方面，僅粗抽端緖，王龍溪承之，亦未能有發揮。亦可謂陸王仍僅留駐在曹溪禪一邊，未能如神會以至宗密之蘄求由頓達圓之路。象山譏朱子爲「支離」，不知伊川、晦菴意欲求圓，由漸入頓，由頓歸漸，雙方兼顧，實亦不能以支離譏之也。若循此說之，則理學家中之程朱一派，正於慧能法無漸頓、定慧合一之大宗旨，更能有所推衍深入，確非象山、陽明所及也。

神會在滑臺大雲寺之定南北宗旨，大播神秀「師承是傍，法門是漸」之說，實僅是當時佛門

中一諍論。神會意氣激昂，而於佛門中一套修行精神，則顯見疏遠。故此下禪家，於此事皆不願多談。甚至神會名字，亦若湮若晦，而其文字著述，亦失落不傳。宗密承神會而益進，其努力，更偏在文字知解上，會通禪學於起信、圓覺、華嚴；而在修行精神上，亦能兼顧，惟不見有持著處。其在哲學思維上，則實能有組織，自尋一系統。故立論歸根雖在頓，而親所從事則屬漸，而屬文字知解之漸者爲更大。因此在曹溪傳統下，亦不甚稱述，而較之神會，則隱顯不同矣。逮及宋代理學興起，於修行精神上既密近禪宗，而在思維知解上，則較宗密益進。所以在中國全部學術思想史上，禪學終讓位於理學。而宗密原人論，亦終淪於若陰若晦之列。今特爲鈎稽出之，加以撮述，庶使關心於儒、佛進退，及宗教與哲學異同之間，乃至於理學中程朱與陸王之分別所在者，亦可由此而有所窺入也。

（此稿刊載於民國六十五年十二月書目季刊十卷三期）

評胡適與鈴木大拙討論禪

胡適與日本鈴木大拙曾對中國禪學有過一番書札往復的討論。胡書大意謂：

禪是中國佛教運動的一部分，中國佛教是中國思想史的一部分。只有把禪宗放在歷史的確當地位中，才能確當了解。這像其他哲學思想宗派是一樣的。

鈴木書大意是說：

禪必須先從內在來領會。只有在做過這種領會之後，才可去研究禪的歷史外觀。

今從第三觀點，認爲兩人說各有是，亦各有非。各有得，亦各有失。

胡適對中國禪學，並無內在了解；先不識慧能、神會與其思想之內在相異，一意從外在事象

來講禪學史，是其病痛所在。不僅講禪學犯此病，其講全部中國思想史，幾乎全犯此病。

胡適先未深求孔子思想內在的大體系，便把孔子思想納入中國史的範圍裏來看，遂若孔子思想與帝皇專制結了不解緣。其實胡氏亦未對所謂中國帝皇專制的內在政體深求。思想與制度，雙方落空，無內容、無實情，便配搭來講歷史，那只是形式的、虛無的，非眞歷史。

即專就思想史言，孔子上承周公，下啓孟子，豈不是一確當地位。但孔子思想何處上承周公，何處下啓孟子，須從內在實情中去研求。若不先深明孔子思想之本身，則其上承周公、下啓孟子處皆把握不到。只說中國儒學由周公、孔子而孟子，只成一虛格套，空洞形式，一番無內容的廢話。

今說周公爲相不爲君，孔子承之，只想爲現政權服務，不作領導政治之第一人想，此下儒家，由孟子起，全如此。則中國儒家豈不從頭與專制帝皇配合，爲從不爲主，僅供專制帝皇之使用？從形式上論，未嘗不是。實則徹頭徹尾，只是一形式，無內容，無實情。而歷史本身則絕非如此。

又如言文學史，中國文學有中國文學之內容。自詩經而楚辭而漢賦，以及建安以下，各時代有各時代之因與變。其間有同有異。但胡氏寫白話文學史，只注意在「文言」與「白話」一節目

上，此仍是形式的，無關文學內在之眞實性。

近幾十年來，此一習俗成爲風氣，只從外面形式上來講歷史；於是講政治史，則自秦以下爲一大變；講文學史，則自元以下爲一大變。究竟什麼是中國傳統政治與中國傳統文學，皆可不究。只覺民國以下，政治是民主了，文學是以白話爲正宗了，較之以往數千年來，莫不沛然大變，煥然一新。當前主要任務，則惟慕效西方，力求所謂現代化。其實還是一形式主義。依樣葫蘆，不問葫蘆裏賣的是什麼藥。

胡氏又提出當時禪宗祖師們的一套困學教育法，認爲這方法以「不說破」爲原則，可分三階段。「鴛鴦繡出憑君看，莫把金針度與人。」禪師們在第一階段時，不把事情用和平語言解釋，鼓勵沙彌去自己思考，自己發現。第二階段則是禪師們的機鋒與棒喝。於是轉入第三階段，由沙彌們去行腳。用此來說禪宗發展史，乃只是外皮形相，並未觸及禪學思想之內在深處。而且胡氏以僞撰與捏造來說神會，與以不說破來說整體的禪師說教，似乎都是以一種不正常乃至不良的心理和行爲來解釋轟動一世的思想；與其解釋儒家思想，正犯了同樣相似的大病。

鈴木的回答是說：歷史是一種公共財產，可說是客觀的東西。但歷史的角色或創造者，卻不是歷史家可作客觀掌握的。構成他的個體性或主觀性的，不能從歷史性的考察去獲得。因此它拒

離客觀考察，只能被各人自己去領會，自己去直觀。深入它內在的奧秘，不是歷史家的事情。胡適未能了解這一點。

鈴木此層，亦可商榷。如孔子夢見周公，領會到周公之內在奧秘，而周公則是一歷史角色與創造者，但確為孔子的客觀所獲得了。歷史是公共客觀的，但同時必為個別主觀所考察而認取。孔子用自己主觀來領會周公，但孔子所領會，同時亦即是客觀的。孔子領會周公，是領會周公之個體性與主觀性；但同時卽領會到周公之時代，與其在此時代的創造與所成的角色，亦即是同時領會了周公時代之歷史內涵的共同性。鈴木謂歷史每個人都可接近，是仍認歷史只是一形式，未能跳出胡氏的圈套。

鈴木又謂：胡氏沒有資格來就禪論禪，禪必須從內在去了解，不從外在。胡適知道禪的歷史環境，但卻不知道禪本身。此層仍可商榷。研究慧能的禪，不能不知慧能禪的歷史環境。至少從達摩到弘忍是如何，神秀與慧能是如何，南嶽青原與神會又如何。全撇開了慧能當時禪的歷史環境，又如何來直參慧能禪之本身是如何？

鈴木又說：僅從智性分析不能解釋禪，智性是關乎語言文字與觀念的，永遠不能接觸到禪。禪必須先從內在領會，只有在做過這種領會之後，才可去研究禪的歷史外觀。此層一樣可商榷。

禪宗「不立文字」，但至少弘忍是以金剛經「應無所住而生其心」一語來啟悟慧能，慧能亦以一部壇經來教人依持。我們今天，也只從禪的歷史來領會禪。歷史不僅是外觀，而語言文字也可作內在領會之憑藉階梯。

鈴木又說：胡適似乎提出道生頓悟以爲是禪宗思想的開端，但頓悟卻是佛教的根本本質。佛陀在尼連禪河畔菩提樹下的開悟，亦就是頓悟。在禪宗史中，慧能是獨步的，他的教訓，是禪那與般若爲一，確實是革命性的。在慧能之前，兩者被認爲是分開的。道信與弘忍都未能將禪那和般若的同一和分別說清楚。神會對頓悟教訓之強調，並未能完全反映出慧能的眞精神。鈴木這一番話，已透入禪的歷史來講，可謂能從內在來領會。但還可有商榷。佛法遠從佛陀起，有其內在，同時亦有其外在。慧能亦然。隋唐以下，佛教中國化，慧能禪的革命，亦有其中國化的深厚的外在意義。外、內不可分。專從禪那與般若之分合爲言，似乎於慧能禪的個體性與主觀性方面，終嫌未盡把握到。鈴木亦說智顗與法藏，尤其說法藏更爲偉大，代表佛教思想在中國的頂峯，是中國心靈令人驚異的成就，也是世界思想中有最高重要性的東西。慧能成就，其在文化史上的價值，與智顗、法藏相等。循此說下，應該說到佛教在中國思想史中的地位與價值。惜乎鈴木對此，未有更深一層的闡說。

鈴木此下，提到馬祖名言「平常心是道」。但鈴木的闡說，似乎偏重了內在之心，沒有更注意到外在的道。只鈴木說：「胡適認爲用最直接的方法要和尙自己去認識眞理，是一種瘋狂的禪宗方法，這卻直入閫奧，把禪理的深處指點出。」但鈴木究對中國思想史的大傳統，未有深入研尋，這也未足深怪。

鈴木又說：知識有兩類，第一種是可知的知識，第二種是不可知的知識。當知識是主體與客體的關係時，這個知識是可知的，因爲它是公共財產，每個人都可接近的。當它不是公共財產，而是完全私有的，不能被他人分享的東西時，它就是不可知的，是一種內在的體驗的結果，它全然是個人性和主體性的。奇異的是，儘管這種體驗是私有性的，任何具有這種體驗的人，卻絕對相信它的普遍性。他知道每個人都有它，但並非每個人都意識到它。

鈴木這番分析，更大可商榷。凡屬知識，一面是個人性、主體性的，但另一面又必是共同性、客觀性的。但個人主體性有深淺，共同客觀性有廣狹，其分別只在此。宋代理學家常責禪家心、性不分，其實禪家說性，即說佛性，這是共同而客觀存在的。以己心悟佛性，即是以個人主體的知識來體會共同客觀之存在，此即佛性。悟到佛性其實也只是己心。佛性與己心爲一體，故說「明心見性」。中國儒家說心性，大義亦如此。惟先秦儒言「道」，宋明儒言「理」，佛家言

「法」，其間儘有不同，但同樣是一共同客觀之存在。個人主體的知識對象卽在此。故竺道生說頓悟，又說「一闡提亦得成佛」；慧能說頓悟，又說「煩惱卽菩提，衆生卽佛」；一切知識，其最終境界必然是公共財產，不能完全私有。

鈴木又用許多話來發揮他提出的般若直觀與內在知識。又說：某種東西是最終的實在，或主體性，或空。而最重要的，它是自我意識的。這個自我意識卽是知，而宗密與神會都十分正確的把它認做是禪宗一切秘奧之門。這裏又是鈴木意見之很值商榷處。鈴木只研究中國禪學，卻未注意到中國禪學史。因此鈴木論禪，雖極主個人性與主體性，但實際只講了禪之共同性與客觀性。他並未從達摩以下迄於慧能，乃至南嶽青原以至馬祖，及此後禪的每一宗派，對每一禪師作爲分別的觀察，而指示出每一禪師之個性主體所在。如此始是同中見異。先後演變，於傳統中有創新，於多樣中見一色，便成了禪學史。但鈴木只用力描繪了禪的共同面貌，禪的普遍性。在胡氏發現敦煌神會遺集以前，鈴木只讀傳燈錄等書，根本未注意到神會。但因胡氏自震於其所發現，過分渲染了禪學史中神會之重要性，卻未能深入體會到曹溪禪與荷澤禪之各別相異處，乃遽認神會爲中國禪學史中一革命人物。鈴木認爲禪學革命在慧能，不在神會，此是其見到處。但亦未能就神會與慧能加以分別，亦震於胡氏之所發現，把神會所說認爲是禪宗一切秘奧之門。則何以從南嶽

青原、馬祖以下，禪宗諸祖師皆只提曹溪，不提荷澤，遂使神會之名，未百年即暗晦消失，在傳燈錄諸書中，絕不見其地位之重要。此是一歷史明證。可見此下中國禪學只重曹溪，不重荷澤。惟宗密能尊荷澤，但又從神會轉手，於禪學外又旁通以華嚴，又於悟外兼修，於心外重緣，於荷澤一宗，並明加指摘。而鈴木把宗密、神會混並說之，又把傳燈錄中曹溪禪的諸祖師們的言語來證釋神會意見，那不得不說是鈴木太粗疏亦是大錯誤所在。

鈴木又說：把禪適當的安置在某個角落，並不能窮盡它的意義。因禪絕不僅是歷史。歷史可以告訴我們許多禪與其他事物的關係，但那全都是關於禪，而不是我們每個人都生活著的禪本身。此處又可有商榷。鈴木不了解什麼是歷史，只認禪與其他事物關係處有歷史，不知禪本身之內在演變亦是歷史。淺譬說之，不僅人與人關係處有歷史，每一人之本身，自幼到老，其一切內在生長過程亦有歷史，而且是更重要的。鈴木只說歷史框架，此亦是形式的。不知歷史不只是一框架，是一形式。歷史本身有內容，有生命，有主體，有個性。如說儒學史與禪學史，便各有其內在之生命與個性為之作主體。如說中國思想史與西洋思想史亦然。任何一家之禪，雖是生長於禪學史中而各有其生命。絕不如鈴木所想像，把禪放在歷史角落的即非禪本身。

鈴木又說：禪確實是世界思想史中一個偉大的革命。它起源於中國，不可能起源於任何其他

地方。中國有許多值得驕傲處。中國人的成就是了不起的。諸如智顗、法藏這樣的佛教哲學家，無疑是中國人的果實。但也可說他們的思想方式，由印度先驅所激發，使得中國人心靈完全肯定其自身。而與印度心靈有所不同的則是禪。禪只有在中國人的土地上得以如此繁茂。鈴木此處所說，實際已說上了歷史。應從印度佛教史、中國佛教史、禪宗史，乃及中國思想史等各部門各方面，來求取解釋與證明。鈴木又說：禪在中國人的德性智性與精神上發揮如此大的力量，是什麼原因呢？這答案應在中國歷史中去求，至少應在中國思想史中去求。這一大工作，非鈴木所能擔任。鈴木只說中國人是腳踏實地的，遂從禪門故事中提出了許多例。那是一種淺的闡釋，並未深入到中國禪的內在深處，並未通透到中國禪與中國儒、道兩家思想之內在融通處，與其心靈生命之眞來源。換言之，我們須將禪學史與以前的儒、道思想史乃及以後的理學思想史一併研究。明得了儒、道思想乃及理學思想，更可明白得禪學思想。亦從明得了禪學思想更可明白得儒、道思想與理學思想。胡氏說：「禪是中國佛教運動的一部分，而中國佛教是中國思想史的一部分。只有把禪宗放在歷史的確當地位中，才能確當了解。這像其他哲學思想宗派是一樣的。」這話並不錯。只惜胡氏不了解禪，鈴木不了解禪學史乃及中國思想史，所以他們的討論，都嫌不深入，還待繼起學者之努力。

鈴木最後又說：慧能帶給中國佛教的福音是般若與禪那的同一。神會在宣揚這個題旨方面是最有表現力的，他比馬祖、石頭等人，在對禪的了解上更爲智性。也就由於這個原因，他的宗派未能抓住中國的人心。中國人的心智，不傾向於智性或形上學，而禪是中國本土心智的產物，他厭惡這種智性的風格。臨濟禪更爲適合禪的精神，與中國人的落實性格甚爲相合，它是直指目標的。不論怎樣說，般若與禪那的同一，這是禪的本質，已經由神會用相當明白的方式說出來。

此處鈴木涉及禪的本質及禪學發展史之兩項。但鈴木自身意見，顯有內在衝突，仍値商榷。若果慧能禪學，從中國人心智發出，何以神會最能表現慧能禪的本質，而未能抓住中國人的心，而臨濟宗又最適合禪的精神呢？鈴木所謂禪的本質與禪的精神間又當作何分別？又謂臨濟宗直指目標，但禪那與般若之合一，究能說是取徑，不能說是目標。鈴木在此等處，皆未能更有分疏。蓋因鈴木本未在禪學史之進展上留心，復震於胡氏對神會史料之發現，竟亦謂神會最表現了慧能；而慧能之發展，應屬臨濟，不屬神會，鈴木亦非不知，而未能再有闡釋，遂有此含混而矛盾的說法。最多我們可以說，鈴木只把自己的主觀來說禪，故說神會最能表現禪的本質。但鈴木未能把客觀的中國禪學史來說慧能禪，故未能深入慧能禪之深處。

以上評胡氏與鈴木兩人之討論禪學竟，此下略抒己見。人生當分「心的內在」與「事的外

在」之兩面，由兩面合成一體。心必以事為表達而完成，事必以心為發動與歸宿。印度心理重心，西方心理重事。中國人心理，則心、事兼重。中庸言：「人莫不飲食，鮮能知味。」飲食屬事，知味屬心。佛教徒不肯以飲食為事，不得已，乃沿門托鉢。西方人從事飲食，成為功利人生中一手段，而知味非所重，故其烹飪遠不如中土之精美。飲食不可免，猶之一切人事不可免。佛教徒出家離世，人事方面能避則避，能免則免，而「色」與「殺」最所當戒。西方人以戀愛與鬭爭為人生兩大事。某一西方教授告余：君言歷史當以人為主，此固不誤，但其人苟無歷史事業，則其姓名亦不獲入歷史。余告以：此非余兩人意見相異，乃東西方歷史本身相異。印度心理不重事，故無歷史。中國在事業上無所表現之人，亦多入歷史記載，並佔重要地位。故可謂印度重心，西方重事，中國則重人。重人乃心、事並重。佛教中國化，即成佛教之世俗化，禪宗即其著例。馬祖言：「平常心是道。」謂：「只如今行住坐臥，應機接物盡是道。」故南泉弟子景岑禪師言，在他們未進入鹿苑時，還知道得多些。此即主張心事合一。百丈為禪堂立規矩，正如慧能在東山碓米砍柴，也即是參禪悟道一正途。

心有悟，事在修。達摩言「理入、行入」，慧能偈「本來無一物，何處惹塵埃」，而弘忍告以「應無所住而生其心」。此是有了悟，仍有修。故慧能言：「人有利鈍，法無頓漸。」必為頓

漸分旁正，乃是神會所主張。故神會言：「修習卽是有爲諸法。」又曰：「未得修行，但得知解。」知解屬心，修習、修行則必寓之事。神會弟子靈坦，要「蟬蛻萬緣，誓究心法」。宗密以禪學會之華嚴，知「理事無礙，事事無礙」，故於神會之「唯宗無念，不立諸緣」之說，加以批斥。

然禪宗終自佛教中來，若依中國儒家義解之，神會只在「致知」階段，而又要不格物而致知，終嫌心、事分別。慧能曹溪禪，可謂已到「修身」階段，而齊、治、平皆尙未及。若言「本來無一物，何處惹塵埃」，則家國天下亦無塵埃可著。若言「無所住而生其心」，則居家生齊家心，出仕生治國心，在人羣中生平天下心，何嘗不是應機接物。此處正應無是非，無取捨。何必定要把家國天下與身作分別觀？人在家國天下中，何嘗不是當下直接。砍柴洗碗，不必不屑爲，何以齊、治、平硬要不屑爲？古鏡可以天地通明，何以定要把家國天下放在灰黑面。佛法究竟是一空，但中國人心智，則只是一「眞如」。此眞如是心事合一，卻不必定要說心事皆滅。理事無礙，事事無礙，斯則齊、治、平亦無礙。依慧能曹溪禪說應是修無礙，只要平平實實當下現前做一人，不一定要作佛，則爲何定要出家，亦可在家修。在家修，便連帶而生齊、治、平諸業。宋代理學家，只在禪學精神中更進一步，便回到腳踏實地的中國人心智。

至於禪有不可說處，中國儒學亦有不可說處。其實一切思想皆有不可說處。故孔子曰：「予

欲無言。」又曰：「予無行而不與二三子者，是丘也。」不可說，卽不可知。故孔子曰：「知我者其天乎？」心屬內在，何可言，何可知。但心生活卽人之內在人生，有一共同要求，曰心安心樂。印度人離事，專求內心安樂。西方人則專在事上求，此心卻會永不安樂。中國人能不離事，卻得此心安樂。此心安樂，卽是中國人的人生目標。「飯疏食，飲水，曲肱而枕之」，孔子曰：「樂亦在其中。」「一簞食，一瓢飲，在陋巷」，孔子曰：「人不堪其憂，回也不改其樂。」周濂溪教二程「尋孔顏樂處，所樂何事」。可見樂在心，亦不離事。要心樂，先求心安。孔子曰：「汝安則爲之。」又曰：「察其所安。」慧可向達摩求心安，達摩教其覓心不得，卻說「我與汝安心竟」，此是佛法。孔子曰：「仁者安仁，知者利仁。」仁卽是教人在世界人羣中做人。能在世界人羣中做人，此心卽安。知者知此事，卻未眞到此境界。大學言：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」知止靜定卽天台之「止」，禪家之「定」，鈴木謂之「禪那」。慮是天台之「觀」，禪家之「慧」，鈴木謂之「般若」。慧能言無念法門云：「無念法者，見一切法，不著一切法。遍一切處，不著一切處。於六塵中不離不染。」又說：「外迷著相，內迷著空。於相離相，於空離空。卽是內外不迷。」慧能不教人離相著立，卽不教人離事著心。慧能只教人心正法華轉，何曾要人覓心不得。神會亦言定、慧等，卻要離事言定，

離修言慧。此是一大分別。竊謂依此來看中國禪，來治中國禪學史，庶可把禪放在中國佛學史、中國思想史中，得一確當地位也。

（此稿刊載於民國六十六年二月五、六、七日中華日報副刊，六十六年三月海潮音五十八卷三期轉載。）

禪宗與理學

後世言理學，必謂其涉禪。顧理學家必闢禪，雖陸王亦然，而程朱尤甚。今平心稱量，姑拈其言性者論之。禪宗意見，反有較程朱轉近孔孟處。陸王較近禪，故亦較與孔孟近。試舉羅整菴困知記述之。整菴困知記，排擊陸王，亦反禪學，高景逸謂：「其於禪學，尤極探討，發其所以不同之故。自唐以來，排斥佛氏，未有若是之明且悉者。」

困知記云：

「有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋。」此高禪所作也。自吾儒觀之，昭然太極之義，夫復何言。然彼初未嘗知有陰陽，安知有所謂太極哉？此其所以大亂眞也。以佛家言為據，則無始菩提，所謂「有物先天地」也。湛然虛寂，所謂「無形本寂

寥」也。心生萬法，所謂「能爲萬象主」也。常生不滅，所謂「不逐四時凋」也。求之吾儒之書，太極生兩儀，是固先天地而立矣。無聲無臭，則無形不足言矣。富有之謂大業，萬象皆一體也。日新之謂盛德，萬古猶一時也。詩凡二十字，其十六字彼此無甚異同，所當辨者三字耳。「物」也，「萬象」也。以物言之，菩提不可爲太極明矣。以萬象言之，在彼經教中卽萬法耳。以其皆生於心，故謂之能主，然所主者實不過陰界入。自此而外，仰而日月星辰，俯而山河大地，近而君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友，遠而飛潛動植水火金石，一切視以爲幻而空之矣。彼亦得復有所謂萬象乎哉！爲此詩者，蓋嘗窺見儒書，遂竊取而用之耳。余嘗謂天地間非太極不神，然遂以太極爲神則不可。誠以太極之本體，動亦定，靜亦定，神則動而能靜、靜而能動者也。以此分明得見是二物。故繫辭傳曰「一陰一陽之謂道」，又曰「陰陽之謂神」。由其實不同，故其名不得不異，然其體則同一陰陽，所以難於理會也。佛氏初不識陰陽爲何物，故無由知所謂道，所謂神。但見得此心有一點之靈，求其體而不可得，則以爲空寂。推其用而偏於陰界入，則以爲神通。所謂有物者此耳，以此爲性，萬無是處。

今按：困知記此條引儒書皆屬易繫。整菴譏佛氏初不識「陰陽」，不悟孔孟亦不道陰陽。卽周易上下經，亦不言陰陽。易傳中所謂「道」與「神」，復與孔孟所謂道與神者異。蓋易繫已羼入道家言，非孔孟本旨。孔孟言性，特據人心言之，未嘗就陰陽萬物以言性也。宋儒如濂溪、晦翁，始本易繫言天地萬物而推至於人性。朱子言氣，卽本易繫之「陰陽」；言理，卽本易繫之「道」。朱子主橫渠「氣質之性」與「義理之性」之別，亦卽理氣之辨。謂朱子承易繫則可，謂朱子承孔孟則有辨。困知記此條，正可看出禪宗與程朱異處。余固非謂禪宗卽近孔孟，然就孔孟言心性不廣涉外界天地萬物一點，則禪宗意態，實與孔孟相近。至困知記謂禪家此偈乃竊用儒書，此亦有辨。莊生有言：

夫道，有情有性，無為無形。可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太極之先不為高，在六極之下不為深，先天地生不為久，長於上古不為老。

此豈亦窺見儒書，遂竊取而用之耶！惟整菴此條，有一極關重要之辨析。整菴謂：佛家萬象卽萬法，實不過陰界入。此頗近西方哲學上之唯心論。孔孟雖不言陰陽，然並不抹殺外界事物。蓋孔

孟所重在人生界，易、庸、周、朱則越入自然界，而另創其一套形上學之意見。如再深細言之，易、庸所涉，大體仍在宇宙論範圍，而宋儒如橫渠、朱子，則更富於形上學精神。此種轉變，實受佛學影響，此則爲整菴之辨所不及也。

困知記又云：

僧問忠國師：「古德云：『青青翠竹，盡是法身，鬱鬱黃華，無非般若。』有人不許，云是邪說，亦有信者，云不思議，不知若爲？」國師曰：「此是普賢、文殊境界，皆與大乘了義經合。故華嚴經云：『佛自充滿於法界，普現一切羣生前，隨緣赴感靡不周，而恆處此菩提座。』翠竹既不出於法界，豈非法身乎？又般若經云：『色無邊，固般若亦無邊。』黃華既不越於色，豈非般若乎？」又華嚴座主問大珠和尚云：「禪師何故不許青青翠竹盡是法身，鬱鬱黃華無非般若。」珠曰：「法身無像，應翠竹以成形。般若無知，對黃華而顯相。非彼黃華翠竹而有般若法身。故經云：『佛眞法身猶如虛空，應物現形，如水中月。』黃華若是般若，般若卽同無情。翠竹若是法身，翠竹還能應用。若見性人，道是亦得，道不是亦得。若不見性人，說翠竹着翠竹，說黃華著黃華，說法身滯法身，說般

若不識般若，所以皆成諍論。」宗果云：「國師主張翠竹是法身，直主張到底。大珠破翠竹不是法身，直破到底。老漢將一個主張底、一個破底收在一處，更無拈提，不敢動着他一絲毫，要你學者具眼。」余嘗舉翠竹、黃華二語以謂與「鳶飛魚躍」之言絕相似，只是不同。據慧忠分析語與大珠「成形顯相」二言，便是古德立言本旨。大珠所以不許之意，但以黃華、翠竹非有般若法身爾。慧忠所引經語，與大珠所引經語皆合，直是明白，更無餘蘊。其與吾儒「鳶飛魚躍」之義所不同者，誠以鳶、魚雖微，其性同一「天命」也。飛躍雖殊，其道同一「率性」也。彼所謂般若法身，在華、竹之身之外。吾所謂天命率性，在鳶、魚之身之內。在內則是一物，在外便成二物。二則二本，一則一本，詎可同年而語哉！且天命之性，不獨魚有，華、竹亦有之。程子所謂「一草一木亦皆有理，不可不察」者，正惟有見乎此也。佛氏只緣認知覺為性，所以於華、竹上便通不去，只得以為法界中所現之物爾。楞伽以四大種色為虛空所持，楞嚴以山河大地咸是妙明真心中物，其義亦猶是也。

今按：困知記此條所謂儒說，皆本中庸。中庸、易繫，皆秦漢間儒家羼雜莊老道家言所成，非孔

孟本旨。「鳶飛魚躍」雖本詩句，然莊生有言：「夢爲鳥而厲乎天，夢爲魚而沒於淵，道烏乎往而不存。」中庸之旨，實自莊生來。整菴謂佛氏只認知覺爲性，孟子以惻隱、辭讓、是非、羞惡言性，獨非知覺乎？若曰鳶、魚、華、竹皆屬天命之性，皆有率性之道，是謂「人之性猶犬之性，犬之性猶牛之性」也，又豈「人能弘道，非道弘人」之旨乎？孟子只言人之性善，絕不言鳶、魚之性皆善。孟子只言「人皆可以爲堯舜」，絕不言率鳶、魚之性而皆是道。今欲於鳶、魚、華、竹上皆通得去，故必凡天下之物而格。孟子曰：「子歸而求之有餘師。」又曰：「求其放心而已矣。」此又何說哉？

整菴謂禪家翠竹黃華近似鳶飛魚躍，此固得之，然其間亦有辨，而整菴亦已辨之甚析。然所辨亦僅辨得禪家與易、庸之異耳。若論其究竟，則禪說與孔孟轉較近，而程朱與莊老轉較洽，此乃觀於困知記此條而可證者。又整菴譏禪說爲「二本」，其實孔孟、禪宗皆一本之於人，莊老則一本之於物，皆一本也。惟一本之於人，故重此心之覺知。惟一本之於物，故貴去知無覺，如莊生之論是也。程朱排釋氏以知覺言性，亦不全從莊老之絕學去知，自創新說。整菴似欠發揮。

困知記又云：

程子嘗言：「仁者渾然與物同體。」佛家亦有「心佛衆生渾然齊致」之語。何其相似也。究而言之，其相遠奚啻燕、越哉！唐相裴休，深於禪學者也，嘗序圓覺經疏，首兩句云：「夫血氣之屬必有知，凡有知者必同體」，此卽心佛渾然齊致之謂也。蓋其所謂齊，固不出乎知覺而已矣。且天地之間，萬物之衆，有有知者，有無知者，謂有知者為同體，則無知者非異體乎？有同有異，是二本也。蓋以知覺為性，其窒礙必至於此。若吾儒所見，凡賦形於兩間者，同一陰陽之氣以成形，同一陰陽之理以為性，有知無知，無非出於一本。故此身雖小，萬物雖多，其血氣之流通，脈絡之聯屬，元無絲毫空闕之處，無須臾間斷之時，此其所以為渾然也。

今按：孔孟屢言仁，未嘗言「與物同體」也。與物同體，此亦莊生、惠施言之。惠施本之名言分析，莊子則本之陰陽之一氣，所謂觀化而得其原也。程朱言與物同體，實本諸莊周，非本之孔孟。陽明亦時言與物同體，故時時陷於程朱圈套，不能自圓其說。惟象山對此最少言，故象山與孟子，亦若最近。禪宗雖亦言「有情無情，會爲一體」，然其意與莊老、程朱自別。蓋禪宗不喜於身外物界尋求也。晦堂與夏倚公立談，至肇論「會萬物爲自己者，及情與無情共一體」，時有

狗臥香桌下，晦堂以壓尺擊狗，又擊香桌，曰：「狗有情卽去，香桌無情自住，情與無情如何得成一體！」夏不能對。晦堂曰：「纔涉思維，便成剩法。何曾會萬物爲己哉？」朱子主卽凡天下之物而格，以求其一旦豁然而貫通，此又奚啻晦堂所謂「纔涉思維」而已耶！又文益辭地藏，藏送之，問曰：上座尋常說「三界惟心，萬法惟識」，乃指庭下片石，曰：「且道此石在心內、在心外？」文益曰：「在心內。」藏曰：「行腳人著什麼來由，安片石在心頭。」文益窘無以對。藏語之曰：「佛法不恁麼。若論佛法，一切現成也。」若果陽明透得此意，則如傳習錄中巖中花樹之間，草木有無良知諸辨，諒亦不如是作答矣。孔孟自始便不言與物一體，故亦少卻禪師們此番繚繞。上述公案，若以近代哲學術語說之，孔孟只是人文本位論者，本未牽涉及宇宙本體論範圍。易、庸乃爲宇宙德性一元論。禪宗則爲唯心論。周程朱子心是心，物是物，既非唯心，亦非唯物。若論本體，則萬物一體。若論工夫，則此萬物一體又實際歸落在心上。程朱乃主以此心工夫體會到萬物一體，從人生論上來建立宇宙論。故大程言「天理二字，由自己體貼出來」，朱子言「天卽理也」。以心合理，卽是以人合天。其立論之主要精神，仍不失孔孟人本位宗旨；惟從人本位上添進了宇宙論形上學一套，故其言似較孔孟複雜。而在言工夫上，朱子猶不免言孟子較粗，不如孔顏。今若專就心方面言，更不涉及宇宙萬物，則似禪宗轉較程朱爲近於孔孟也。

困知記又云：

達摩告梁武帝：「有云『淨智妙圓，體自空寂』，只此八字，已盡佛性之形容矣。」其後有神會者，嘗著顯宗記，反覆數百語，說得他家道理亦自分明。其中有云：「湛然常寂，應用無方。用而常空，空而常用。用而不有，卽是眞空。空而不無，便成妙有。」妙有卽摩訶般若，眞空卽清淨涅槃，又足以盡達摩妙圓空寂之旨。余嘗合而觀之，與繫辭傳所謂「寂然不動，感而遂通天下之故」，殆無異也。然孰知其所甚異者，正在於此乎！夫易之神卽人之心，程子嘗言：「心一也，有指體而言者，『寂然不動』是也。有指用而言者，『感而遂通』是也。」蓋吾儒以寂感言心，而佛氏以寂感為性，此其所為甚異也。良由彼不知性為至精之理，而以所謂神者當之，故其應用無方，雖亦識圓通之妙，而高下無所準，輕重無所權，卒歸於冥行妄作而已矣。

今按：困知記此條辨儒、釋異同極精要，顧亦復有辨者。整菴謂釋氏「不知性爲至精之理」，此不徒達摩以來宗門不之知，卽孔孟當時言性，亦未嘗謂性是至精之理也。孔孟言性，皆就人性言之。孟子曰：「理義之悅吾心，猶芻豢之悅吾口。」特謂理義出於人心之同然，由人心之充擴盡

致而有理義，非謂性爲理義以異於心也。「性卽理」之說，出自程門，而朱子守之爲極訓。蓋當時程朱唱學，實別具一番苦心。正患禪宗言性，高下無準，輕重無權，圓通之極，流於冥行，故務反宗門以爲說，遂以其所見天地間有所謂至精不易之理者謂之性。但孔孟言性不如是，卽易繫、中庸言性，莊老言性亦皆不如是。此乃程朱之特創。以今日語述之，禪宗乃一種唯心的宇宙論，程朱則爲一種人本位之宇宙論。乃於孔孟人本位之傳統精神下，而羼進了莊老、易庸之一套宇宙論，故其言乃益見爲會通。不細加剖辨，有時若其近於禪，有時又若其異於孔孟，有時若其轉用禪說以附會於孔孟。整菴雖一尊程朱以斥禪，而亦嫌其闡發之未盡明晰也。

困知記又云：

宗杲有頌云：「斷除煩惱專增病，趨向眞如亦是邪，隨順世緣無罣礙，涅槃生死是空華。」嘗見杲示人有「水上葫蘆」一言，此頌第三句，卽「水上葫蘆」之謂也。佛家道理眞是如此。論語「無適無莫」，若非「義之與比」何以異於水上葫蘆哉！

今按：困知記此條辨儒、釋異同，語簡而盡。伊川謂：「敬只是涵養一事，必有事焉，須當集義。只知用敬，不知集義，卻是都無事也。」竊謂「都無事」正是禪門宗旨。明道曰：「敬只是

中心沒事。」上蔡曰：「敬只是事至應之，不與之俱往。」又曰：「敬是常惺惺法。」朱子亦曰：「心中若無一事時，便是敬。」竊謂此等心法，實皆從宗門來，孔孟舊義不如是。惟宗門空寂，可以心中無事；理學家反釋歸儒，則不能心中無事，故必以孟子之「必有事焉者」爲敬。伊川於涵養外增致知，於居敬外兼窮理，朱子承之。程朱之所以反釋歸儒者在是，故必以義理爲性，而不以宗門之以「心之知覺」而言性。象山一本孟子，亦於明道無異辭，而獨不喜伊川、晦翁，在理學中遂成兩歧。而晦翁遂斥象山爲近禪，正當於此等處闖入。

困知記又曰：

> 昔官京師，逢一老僧，請問如何成佛，渠亦漫舉禪語為答云：「佛在庭前柏樹子。」愚意其必有所謂，為之精思達旦。攬衣將起，則恍然而悟。不覺流汗通體。既而得證道歌讀之，如合符節。自以為至奇至妙，天下之理莫或加焉。後官南雍，聖賢之書未嘗一日去手，潛玩久之，漸覺就實。始知前所見者乃此心虛靈之妙，而非性之理也。自此研磨體認，積數十年，用心甚苦。年垂六十，始了然有見乎性之真。朱、陸之學，於是乎僅能辨之，良亦鈍矣。蓋嘗遍閱象山之書，大抵皆明心之說，其自謂所學因讀孟子而得之。時有

議之者云：「除了『先立乎其大者』一句，全無伎倆。」彼以為誠然。然愚觀孟子之言與象山之學自別。孟子云：「耳目之官不思而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所以與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。」所貴乎先立其大者，以其能思也。心所思而得者，性之理也。是則孟子吃緊為人處，不出乎「思」之一言。故他日又云：「仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」而象山之教學者，顧以為「此心但存，則此理自明，當惻隱處自惻隱，當羞惡處自羞惡，當辭遜處自辭遜，是非在前自能辨之。」又云：「當寬裕溫柔自寬裕溫柔，當發強剛毅自發強剛毅。」若然，則無所用乎思矣，非孟子「先立乎其大者」之本旨也。夫不思而得，乃聖人分上事，而豈學者之所及哉！苟學而不思，則此理終無由得。凡其當如此自如此者，雖或有出於靈覺之妙，而輕重長短，類皆無所取中，非過焉斯不及矣。遂乃執靈覺以為至道，謂非禪學而何！蓋心性至為難明，象山之誤正在於此。故其發明心要，動輒數十百言，而言及於性者絕少。間因學者有問，不得已而言之，止是枝梧籠罩過，並無實落。良由所見不的，是誠不得於言也。嘗考其言有云：「心卽理也。」然則性果何物耶？又云：「在天者為性，在人者為心。」然則性果不在人耶？既不知性之為性，舍靈覺卽無以為道

矣。謂之禪學，夫復何疑？象山亦嘗言致思，亦嘗言格物，亦嘗言窮理，然云：「格物致知者，格此物致此知也。窮理者，窮此理也。思則得之，得此者也。先立乎其大者，立此者也。」凡所謂此者，皆指心而言。故其廣引博證，無非以曲成其明心之說；求之聖賢本旨，竟乖戾而不合也。楊簡嘗發本心之問，遂於象山言下忽省此心之清明，忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通。詹阜民從遊象山，安坐瞑目，用力操存，如此者半月。一日下樓，忽覺此心已復澄瑩。象山目逆而視之，曰：「此理已顯也。」蓋惟禪家有此機軸。試觀孔、曾、思、孟之相授受，曾有一言似此否乎？蓋二子之所見，即愚往年所見之光景。愚是以能知其誤而究言之，不敢為含糊兩可之詞也。

今按：困知記此條，辨孟子、象山異同，亦精刻有力。指摘象山近禪處，甚透切。然象山正因其近禪，故其論心性轉若較近於孟子。不如程朱務反禪，故其論心性轉若與孟子有較不相近處。其實象山言「心卽理」，不啻卽是一種唯心的宇宙論，故於「性」字不免忽略過。程朱言「性卽理」，乃綰合人生論與宇宙論而一之。其言性偏於本體，而言心則偏於工夫。如明道言敬，亦是心體上工夫。程朱言學，兼顧本體與工夫，後人頗疑其爲一種二元論，不知其論本體固非二元，

而必加進工夫言之，此我所以稱之爲是人本位之宇宙論。而象山之說，其後卽衍成卽本體卽工夫，卽工夫卽本體，雖若簡徑，但究不能只有了人生更無宇宙，此則象山之失。整菴曰：「孟子先立乎其大者，貴其能思，所思而得者，性之理也。」此一語，驟視之，若不免以程朱釋孟子，未必是孟子原意。因孟子只從人生立論，而程朱又添進了宇宙論一面，故有此異。整菴又曰：「既不知性之所以爲性，舍靈覺卽無以爲道矣。」禪宗卽以吾心之靈覺爲道，遂卽以爲性，此固失之；惟若論工夫，則又豈復有超越於此心之靈覺之外者？故孔孟重言心，禪宗亦側重言心，若甚相近。惟孔孟言心不離事，禪宗言性貴不著事，此則相異。陽明承象山主「事上磨練」，此其所以確然爲儒而非禪。其言「心卽理」，亦並未排斥外界事物，認爲只是一虛空。然在宇宙論上終少建立。惟程朱言「性卽理」，此性此理，皆先天本原存在。心之靈覺，貴能識此性，識此理。禪宗主要重此心而不着物，朱子主性卽理，理則先氣而存在。在此理字、氣字中，則包括了宇宙與人生兩界。而在人生工夫上則重心，亦可謂是工夫上之唯心論者。不論在認識論、修養論方面皆如此。故程朱決未失孔孟人文本位之大傳統。而陸王則轉近禪味，其分辨卽在此。

困知記又云：

程子言「性卽理」，象山言「心卽理」。至當歸一，精義無二，此是則彼非，彼是則此非，安可不明辨之。夫子贊易，言性屢矣，曰「乾道變化各正性命」，曰「成之者性」，曰「聖人作易以順性命之理」，曰「窮理盡性，以至於命」。但詳味此數言，「性卽理也」明矣。於心亦屢言之，曰「聖人以此洗心」，曰「易其心而後語」，曰「能說諸心」。夫心而曰洗、曰易、曰說，洗心而曰以此，試詳味此數語，謂「心卽理也」可乎！且孟子嘗言：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」尤為明白易見。

今按：困知記此條，取證易傳，以明程子「性卽理」之說，然於論孟則無證。孟子「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」，正是言心，烏得以此評象山！其實以性為理，其義亦本之道家。蓋道家言性，通於物而言之，而物則由於陰陽氣化，在陰陽氣化中乃見有分理。莊子曰：「留動而生物，物生成理謂之形」（天地）是也。故莊子亦常言物理，曰「萬物有成理」（知北遊），「聖人者，原天地之美而達萬物之理」（同上），又曰「判天地之美，析萬物之理」（天下），又曰「無知之物，動靜不離於理」（同上），曰「果蓏有理」（知北遊），曰「萬物殊理」（則陽），曰「與物同理」（同上），又曰「所以語大義之方，論萬物之理也」（秋水）。凡此所謂物理，由莊子言之，卽

天理也。故又曰「依乎天理」（養生主），「去知與故，循天之理」（刻意），「至樂者，應之以天事，順之以天理」（天運），又曰「從天之理」（盜跖）。再進言之，則道家之所謂物理，卽物性也。天理，卽天性也。此數語者，在道家思想系統下，固可輾轉相通，故曰「知與恬交相養，而和理出其性」（繕性），故曰「性理」。又曰「道理」，「泠汰於物以爲道理」（天下）是也。又曰：「德，和也，道，理也，德無不容，仁也。道無不理，義也。」（繕性）今觀於莊書之言物理、天理、道理、性理，則程門「性卽理」之說，近於道家，夫復何疑？故本物而言性，本陰陽氣化而言物，則自當認性爲理矣。此莊子、易繫與程氏之所同。而孔孟固不然。禪宗言性異乎程氏，正其轉近孔孟處。象山近禪，烏得不與程朱異。蓋程朱言心亦有近禪處，其言性言理，則近莊、老、易、庸。其言孔孟，則會通莊、老、易、庸與禪而合言之。惟其人本位精神，則確然不失孔孟大傳統。今若不論人本位大傳統精神，而只就心之一端，則禪宗轉若較程朱爲更近於孔孟，此其所以爲難辨也。

困知記又云：

孟子曰：「孩提之童，無不知愛其親也。及其長也，無不知敬其兄也。」以此實良知良能

之說，其義甚明。蓋知能乃人心之妙用，愛敬乃人心之天理也。以其不待思慮而自知此，故謂之良。近時有以良知為天理者，然則愛敬果何物乎？程子嘗釋「知覺」二字之義云：「知是知此事，覺是覺此理。」又云：「佛氏之云覺，甚底是覺斯道，甚底是覺斯民。」正斥其知覺為性之謬耳。

今按：困知記此條，斥陸王與禪同以知覺爲性，故象山謂「心卽理」，陽明謂「良知卽天理」。而孔孟則必以人心之愛敬乃天理。愛敬亦不外於人心之覺知，然覺知是心之用，愛敬乃心之體。故中庸言「誠與明」，大學言「明明德」。程朱並學、庸與論、孟稱四書，其旨深微。因論、孟所未及，必待學、庸作補充。程子曰：「聖賢千言萬語，只是欲人將已放之心約之使反復入身來，自能尋向上去。」象山因之謂：「此心但存，此理自明。」此等處，亦見象山與禪學之異趣。然必謂「心卽理」，不如程朱謂「性卽理」之更爲圓滿而允愜。故朱子既認象山爲禪，又必謂：八字着腳，惟彼與象山兩人也。

困知記又云：

「上天之載，無聲無臭」，又安有形體可覓耶！然自知道者觀之，卽事卽物之理，便昭昭

然在心目之間，非自外來，非自內出，自然一定而不可易，所謂「如有所立卓爾」，非想像之辭也。佛氏以寂滅為極致，與聖門卓爾之見，絕不相同，彼曠而虛，此約而實也。以覺言仁固非，以覺言知亦非也。蓋知仁皆吾心之定理，而覺乃其妙用。如以妙用為定理，則大傳所謂「一陰一陽之謂道」，「陰陽不測之謂神」，固何別耶？朱子嘗言「神亦形而下者」，又云「神乃氣之精英，須曾實下工夫體究來」，方信此言確乎其不可易。

今按：困知記此條辨儒、釋異同，語約而精。陸王心學之流弊，往往陷於卽妙用爲定理，卽用爲體，亦可說其有體無用。其由儒入釋處正在此。惟整菴引易傳以「一陰一陽之道」爲形而上，以「陰陽不測之神」爲形而下，其意卽以定理爲形而上，妙用爲形而下。以今語釋之，定理應歸宇宙論，妙用則屬人生論。惟孔孟並未作如此分別。蓋整菴直承程朱而來。惟整菴論心性，直承程朱，而言理氣有不同。黃梨洲論之，謂：「先生之論心性，頗與其論理氣相矛盾。夫在天爲氣，在人爲心，在天爲理，在人爲性。人受天之氣以生，只有一心而已。而一動一靜，喜怒哀樂，循環無已。當惻隱、羞惡、恭敬、是非處，自惻隱、羞惡、恭敬、是非，千頭萬緒，轇轕紛紜，歷然不昧者，是卽性也。初非別有一物立於心之先，附於心之中也。先生以爲天性正於受生之初，

明覺發於既生之後，明覺是心而非性。信如斯言，則明明先立一性以為此心之主，與理能生氣之說無異。於先生理氣之論，無乃大悖乎！」此乃梨洲本陸王評整菴。同乎陸王，自免不異於程朱。整菴之失，在辨理氣，不在辨心性，則梨洲所不知也。

要而論之，整菴分析儒、釋異同，洵為有見。若純就人文本位之大綱節處着眼，則程朱儒，陸王亦儒。其一段淑世不離事之精神，自與宗門出世不着事者分別，不得謂程朱儒而陸王禪。而細辨之，則陸王終與程朱有別。更進一層言之，則唐代禪宗實已為佛教出世精神之反動。禪宗之在東土，亦一宗教革命，實為中國思想由釋反儒之一段過渡。故禪宗思想亦頗有與孔孟相接近者，故程朱斥之為「彌近理而大亂眞」。後人斥禪學，多專斥其亂眞，而不知其有彌近理處，此則程朱之所以為精卓也。蓋禪宗所由異夫孔孟者，主要在其為宗教形式所拘，既已出家離俗，修、齊、治、平，非分內事，故其精神面貌，終不能不與孔孟異。程朱繼起，欲昌儒學，則不得不斥禪。然禪學在當時，風力甚勁，非一時一人之所得摧陷而廓清。程朱雖畢生孳孳，時亦有漸染於禪學而不自知者。後人必謂理學原起於禪，此固大誤。然矯枉過正，認禪學絕無近理處，則亦誤。陸王起矯程朱，則又轉近於禪。故宋明理學，亦可謂乃是先秦儒學與唐宋禪學之一種混合物。論其精神，則斷然儒也。而其路徑意趣，則終是染涉於禪學而不能洗脫淨盡。此非宋明理學

之失，乃唐代禪學之確有所得。若必謂儒是禪非，以陸王爲禪，以程朱爲儒，則終自陷於門戶之見，不足以語夫學術思想源流派分之眞相也。

（此稿刊載於民國三十三年十二月思想與時代三十八期）

再論禪宗與理學

余嘗謂唐代禪宗，實佛教出世思想之反動，乃東土之宗教革命。六祖乃佛門中之馬丁路德，壇經則其宗教革命之宣言書也。宗教必依他力，壇經則曰：「自性迷即是眾生，自性覺即是佛。慈悲即是觀音，喜捨名爲勢至，能淨即釋迦，平直即彌陀。」一一返向自心，由外轉內，捨他歸己，即心即佛，教味淡，理味深，此一也。宗教既依他力，所嚮必在外。六祖告韋使君：「佛言隨其心淨則佛土淨，使君東方人，但心淨則無罪。雖西方人，心不淨，亦有愆。東方人造罪念佛，求生西方，西方人造罪念佛，求生何國？」如是則皈依嚮，一無所著，西方極樂世界之念可歇，此二也。宗教必有經典，有教條，期於共信共守。六祖謂：「一切修多羅及諸文字，皆因人置，因智慧性方能建立。若無世人，一切萬法本自不有。故知萬法本自人興，一切經書緣人說有。」又曰：「汝等諸人，自心是佛，莫更狐疑。外無一物而能建立，皆是本心生萬種法。」如

是則經典法訓，自性不實，如病與藥，藥隨病除，此三也。宗教又必有戒律，使人由此出世離俗。六祖曰：「若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能行，如東方人心善。在寺不修，如西方人心惡。」如是則出家限制亦不存在，四也。成佛、往生、求法、出家，此四者，皆佛教成爲宗教之大節目，今既一一爲之解脫破除，是非一種極徹底之宗教革命而何？

禪宗初期歷史，亦有出後人添造，未盡可信。然即屬傳說，亦不掩一種革命精神之流露。二祖慧可，以一百七齡之高年，而猶遭殺害，其告三祖僧璨曰：「汝受吾教，宜處深山，未可行化。」璨本一白衣，里貫不詳；（或云徐州人。）而黃梅五祖，則並不詳其姓氏。種松老人之傳說，流爲宗門神話。而六祖慧能，則嶺南一不識字之負薪孤兒。五祖既傳法，誡之曰：「且當遠隱，俟時行化。」所謂受衣之人，命如懸絲。凡此是否盡可信，可勿詳論，要見所謂「教外別傳」之精神。諸祖師既多起自微末，又歷盡艱辛，遯隱逼害，與當時高僧名德，身爲國師，受社會羣眾之尊崇供養者，顯見爲異軍蒼頭之特起。然此皆所謂有開必先。若確然對佛法樹革命大旗，正式提出一種反抗精神者，則斷自六祖始。故在當時，禪宗雖分南、北，神秀上座雖以兩京法主、三帝國師之尊貴，而禪門正宗終歸曹溪。直至宋代，遼人尙猶焚棄壇經及寶林傳等書。而東海僧眾，亦謂中國所行禪宗章句多涉異端，以此致疑於華夏之無人。此見宗門新說，先行南土，嗣乃

波及北方。而域外守舊者，仍不許其爲佛法之正統。而中國自宋以下，則禪學推行日盛，乃若惟有禪宗始爲佛法，可見其掩襲之厚，披靡之廣矣。

禪宗接對，有所謂「機鋒」者。慧可向達摩乞求安心，達摩曰：「將心來，與汝安。」此因對方來勢緊，躲閃不迭，直向對方當面遮攔，逼使對方折返照顧自身，此即一種機鋒也。僧問如何是佛法大意，青原曰：「廬陵米作麼價？」僧問趙州：「承聞和尙親見南泉來。」答曰：「鎭州大蘿蔔頭。」此因對方來勢較鬆，故向旁躲閃，使對方撲一空，立腳不穩，自不免仍折回照顧自身去，是又機鋒之一種也。丹霞過定林寺，遇天大寒，取木佛燒火向，院主訶曰：「何得燒我木佛？」師以杖撥灰，曰：「吾燒取舍利。」主曰：「木佛何有舍利？」師曰：「既無舍利，更取兩尊燒。」此因對方使勁未足，逗其出手，乃乘勢引拽，仍借對方自身力量，拖之使倒，此又機鋒之一種也。禪家爲一大事因緣出世，此一大事因緣維何？曰佛法之革命是。革命不得不帶殺機，然禪家主於教人自心自悟，故其運用機鋒，亦在使對方自心發露，自心悟徹。所謂禪門機鋒者，乃一種活潑機警之辨慧。鋒銳如利刃，直刺人心。禪門大德，運用此種辨慧，乃以摧破對方外在的宗教信仰，解脫其內心纏縛，使之廢然知返，害然墮地。此實一種大權大用，一種慈悲渡人之方便法門也。惟其具此機鋒，而後此一大事因緣，乃得圓滑遂行，僅以揚眉瞬目，而順利完

成此一番革命大業；更不煩劍拔弩張，箭上弦而刀出鞘，若西方之宗教革命然。此因佛法圓宏，悲智雙修，不似他教窄狹，束人心智，不容異嚮；亦由東土衆生根性利、智慧勝、不執著、不殘忍，發者受者，同能具此聰明機趣，故得以言笑往復，而完成此信仰上之大革命。

宗門又有所謂「棒喝」，此亦一種大權大用，一種慈悲方便法門，實卽變相之機鋒也。機鋒乃有言談之棒喝，棒喝則爲無言談之機鋒。亦可謂機鋒乃鬆弛之棒喝，棒喝乃緊張之機鋒。二者異貌同情。後人譏宗門一片殺機，機鋒、棒喝，皆宗門之殺機流露而不能自掩者。禪宗諸祖師，欲完成此信仰革命一大事因緣，烏得不帶殺機！惟禪門殺機，僅止於機鋒、棒喝，僅止於所謂揚眉瞬目。掀翻禪床，喝散大衆，攔腮贈掌，拂袖便行，則所謂殺機者僅矣。較之北歐宗教革命，殺人盈城，流血成渠，其殺機又如何？故禪門之機鋒、棒喝，眞諸祖師之慈悲方便也。

機鋒在宗門，蓋與禪學相俱始，亦與禪學相俱終。禪師有機鋒，正猶菩薩有慈悲，蓋非機鋒不足以爲禪。棒喝較後起，宗門棒喝，似始於馬祖，已在六祖下第二世。壇經六祖棒神會事恐不可信，敦煌古本無此記載，知係晚出。宗門之有棒喝，必以一種宗教心理解釋之，此乃宗教心理中一種變態心理，一種宗教信仰之革命精神與其反動心理之幽默而和平的流露。宗門常言：「無佛可成，無法可得」，對於佛教教理施以一種一掃而空之態度。當諸祖師披剃入山，參謁上堂，

在彼心中，何嘗不視佛法爲神聖，爲莊嚴，爲正覺，爲勝果，而竭誠赴之以必得必成之宏願。及一旦大徹大悟，乃知畢竟無法可得，無佛可成。淨躶躶，赤灑灑，一切放下。此在諸祖師胸中，固可如光明玻璃，通體雪亮，存神過化，渣滓全融。然宗門不常曰「煩惱卽菩提」乎？安知諸祖師意根心底有不留絲毫煩惱未淨未化者？諸祖師對佛法徹底掃蕩，安知非卽其意根心底，此絲毫未淨未化之煩惱所結所證之勝果與正覺？故棒喝者，縱謂諸祖師本身對佛法一種革命心理之表現，亦無不可。

臨濟有言：「大善知識，始敢毀佛毀祖，是非天下，排斥三藏教，罵辱諸小兒。」又曰：「逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫，不與物拘，透脫自在。」此豈姑妄言之？以逢佛殺佛之祖師，對此迷惑眾生，僅止於一棒一喝，打趁出去，豈不已十分慈悲，十分隨俗乎？故曰禪門棒喝，乃諸祖師自身一種革命精神之流露也。且彼迷惑僧眾，不辭千辛萬苦，遍歷名山，到處參謁，在彼心中，豈不以爲必有佛可成，必有法可得，必有勝果可結，必有正覺可證？試問對此迷惑僧眾，三藏經、律、論五千四百十八卷，當從何說起？今既一字不說，而遽謂：「無佛可成，無法可得，佛是虛名，道亦妄立，一一俱不實，總是假名。」（本淨語。）試問此輩迷惑僧眾，如何能會？如何肯信？在此無可奈何之境界下，只有付與三十棒，

打趁出去。否則振威一喝，令作三日耳聾。（馬祖對百丈如是。）此正一種大權大用，一種慈悲方便，亦卽一種革命手段。佛果云：「德山棒，臨濟喝，並是透頂透底，直捷剪斷葛藤，大權大用。千差萬別，會歸一源。可以與人解粘去縛。」宗杲亦曰：「德山見僧入門便棒。臨濟見僧入門便喝。諸方尊宿，喚作劈面提持，直截分付。」孟子曰：「不屑之教誨也者，是亦教誨之而已矣。」宗門棒喝，正是不屑教誨之教誨，亦卽一種莫大聰明、莫大慈悲之教誨也。故宗門之棒喝，在施者實是一種革命精神之親切指點。在受者則回頭是岸，經此當面極大摧挫，好把一心向外求法證果之一番迷惑，痛切捐棄，如大夢之醒，乃可於當下立地得正覺也。

且宗門棒喝，不僅祖師對僧衆有之，卽僧衆對祖師，亦復有之。而且僧衆對祖師，棒之喝之，而施者受者，亦若家常茶飯，夷然不以爲意。此非宗門故意揑怪，蓋亦同此一種革命精神反動心理之自在流露。故祖師受僧衆之棒喝，非惟不怪，抑且轉以爲快。夫果革命種子流布飛揚，此在宣傳革命教理之志士，固當引以爲快矣。今試思之，一迷惑僧人，不辭千辛萬苦，歷名山，謁大德，方期成佛得道，證正覺而結勝果；乃到處受棒受喝，左不是，右不是，無可擬議，無可捉摸，其心下苦悶之難熬爲何如？及其一旦豁然明白，大徹大悟，原來無佛可成，無法可得，當下現成，立地圓滿。一時通體輕快，此心得大自在，大解脫。從此逢佛殺佛，逢祖殺祖，此亦無

足多怪。佛書言釋迦牟尼佛生時，放大智光明，照十方世界，地湧金蓮花，自然捧雙足，一手指天，一手指地，周行七步，目顧四方，曰天上天下，唯吾獨尊。雲門曰：「我當時若見，一棒打殺與狗子吃。」當知此非虛語妄談。方一參禪僧人，一時徹悟，心下明白，彼亦自將一手指天，一手指地，自謂天上天下，惟我獨尊，此即所謂「卽心是佛」也。惟其如此我慢，若眞遇釋迦我慢，自將眞個一棒打去，殺與狗吃。如此心理，在宗門始得謂之徹悟，始得謂之入禪。試問此一迷誤僧人，一旦豁悟得此境界，心下何等痛快舒服？平日受盡祖師大棒大喝，今朝法寶到手，如醒得解，如夢方醒。尙已無佛無法，更何論祖師與淸規？不免動手便打，開口卽喝。此正極自然、極平常事。眞個祖師遇見此僧，自必相視而笑，莫逆於心。或竟不免要道：「你對了對了。」故知棒喝者，正禪門一段革命精神之流露，決非尋常故意作怪。迨至祖師僧衆，堂上堂下，彼此互打互喝，一片殺機瀰漫僧院，而東土數百年佛教纏縛，乃於此種喜劇下，自在解脫。試一繙西方宗教革命史，自馬丁路德以下，北歐諸國，其紛擾激亂凶殘暴殺又何如？則宗門妙理，庶可躍然目前也。

欲論宗門之棒喝，莫如舉臨濟參黃蘗爲例。臨濟在黃蘗會中，三年不曾參問。一日，卻去問如何是佛法的大意？聲未絕，蘗便打。他日又問，蘗又打。如是三度問，三度被打。臨濟辭去，

往參大愚。愚問黃蘗又何言句？曰：「某甲三度問佛法的大意，三度被打，不知某甲有過無過？」愚曰：「黃蘗與麼老婆心切，爲汝得徹困，更來這裏問有過無過？」師於言下大悟，乃曰：「元來黃蘗佛法無多子。」愚搊住曰：「這尿床鬼子，適來道有過無過，如今卻道黃蘗佛法無多子，你見個什麼道理，速道速道！」臨濟於大愚肋下築三拳。愚拓開，曰：「汝師黃蘗，非干我事。」師辭大愚，卻回黃蘗。蘗問大愚有何言句？師舉前語。蘗曰：「大愚老漢饒舌，待來痛與一頓。」師曰：「說甚待來，卽今便打。」隨後便掌。蘗曰：「這瘋顚漢來這裏捋虎鬚。」師便喝，蘗喚侍者曰：「引這瘋顚漢參堂去。」當知此處黃蘗三頓棒，實使臨濟得力匪淺。一切經過，當從臨濟心上求，不當從黃蘗事上求。凡參禪學，首當瞭此。香嚴參潙山未徹，屢乞潙山說破。潙山曰：「我若說似汝，汝已後罵我去。我說底是我底，終不干汝事。」一日，香嚴偶拋瓦礫擊竹作聲，忽然省悟，遙禮潙山，讚曰：「和尚大慈，恩踰父母。當時若爲我說破，何有今日之事？」宗門佛法本無多子，只貴自心自悟。臨濟當時飽受黃蘗三頓打，乃得於大愚言下悟入。然大愚要臨濟說，卻又說不出，只是心下自在解說，痛快洞達。於是不免向大愚肋下築三拳。及見黃蘗，依然是那一番自在解脫洞達痛快心境，故忍不住又送黃蘗一掌一喝。那時此瘋顚漢，早已守不得「上堂問如何是佛法的大意」底規矩矣。從此逢佛殺佛，逢祖殺祖，無怪黃蘗、大愚都

奈何他不得。大風暴必在極沉鬱的空氣中醞釀，大革命亦必在極困頓的心情中茁長。諸祖師教人，只讓他左也不是，右也不是，心裏蘊藏著萬種迷惑，纔始有一旦豁朗，盡情解脫之眞徹悟，故說此爲禪門諸祖師之無上慈悲與無上方便也。

且佛法深微，其來東土，纏縛已久。魏晉以下，積數百年，一時宗門諸祖師，乃得於佛門中大徹大悟，解放擺脫，此非具異常心力者不辦。然而僧院寂靜，法堂清虛，諸祖師以勇猛精進、無際無限絕大心力遯此空門，終不免有精力過剩之苦。一棒一喝，亦卽是遊戲三昧。精力發洩，神光四射，有不可以常情測者。黃蘗往參百丈，百丈問：「師什麼去處來？」曰：「大雄山下採菌子來。」丈曰：「還見大蟲麼？」師便作虎聲。丈拈斧作斫勢，師卽打丈一摑。丈吟吟而笑，便歸上堂，曰：「大雄山下有一大蟲，汝等諸人也須好看，百丈老漢今日親遭一口。」此等處，苟揣以常情，幾難理解。當知唐代以來，六百年佛法革命，正在此種喜劇中輕鬆演出。狂濤噴薄，浪花四濺，世外聰明，爛漫橫軼。凡所以打破山門之岑寂，發洩諸祖師之精力情趣者，正不得專以嚴肅的理智眼光繩之。

禪門機鋒，實亦一如其棒喝。僧問趙州，如何是祖師西來意？師曰：「庭前柏樹子。」或問洞山，如何是佛？答曰：「麻三斤。」或問馬祖，如何是西來意？師便打，曰：「我若不打，諸方

笑我。」試問庭前柏樹子與麻三斤，較之馬祖一棒，其間豈有差別？嬉笑怒駡，要之一也。總在爲人解粘去縛。黃蘗曰：「才思作佛，便被佛障。」趙州曰：「佛之一字，我不喜聞。」又曰：「我唸佛一聲，便要漱口三日。」曹山曰：「佛味祖味，盡爲滯著。」於是乃有所謂超佛越祖。然有意超越，卽非超越。或問雲門，如何是超佛越祖之談？曰：「胡餅。」此卽猶「庭前柏樹子」，亦猶是「麻三斤」也。此卽無聲一棒。若遇耳聰人，準可喝得你三日聾。超佛越祖之不已，則復有呵佛駡祖。或問雲門，如何是佛？曰：「乾矢橛。」此亦猶「庭前柏樹子」、「麻三斤」與「胡餅」也，然而每下愈況矣。德山曰：「這裏佛也無，法也無，達摩是老臊胡，十地菩薩是擔糞漢，等妙二覺是破戒凡夫，菩提涅槃是繫驢橛，十二分教是鬼神簿拭瘡膿紙，四果三賢、初心十地是守古墓鬼，自救得也無。佛是老胡矢橛。」又曰：「祖師鬼，佛鬼，菩提涅槃鬼。」此可謂駡倒一切矣。然此猶止於呵佛。呵佛之不已，則必駡祖。呵佛猶可，駡祖則犯到自身。德山曰：「第一莫拱手作禪師，巧言語，魔魅後生，日夜揑怪不休，稱楊稱鄭，我是江西馬大師宗徒，德山老漢，且不是你羣隊人。」又曰：「彼旣丈夫，我亦不怯弱於誰，竟日就他諸方老禿奴口嘴，接他涕唾喫，無慚無愧，苦哉苦哉。」禪門至此，可謂已到山窮水盡、此路不通之境界矣。曹山曰：「狸奴白牯，修行卻快，不是有禪有道。如汝種種馳求，覓佛覓祖，乃至菩提

涅槃，幾時休歇成辦乎？皆是生滅心，所以不如狸奴白牯，兀兀無知，不知佛，不知祖，乃至無菩提涅槃，及以善惡因果，但知飢來喫草，渴來飲水。若能恁麼，不愁不成辦，不見道。」故超佛越祖之不已，必至於呵佛罵祖；呵佛罵祖之不已，必至於不知佛不知祖，只見胡餅，麻三斤，與庭前柏樹子，平平常常，當前即見；此則只有飢來喫，渴來飲，教人反向自身本分上去，而循至於如狸奴白牯之兀兀無知。

僧問趙州：「學人乍入叢林，乞師指示。」師云：「喫粥了也未？」云：「吃粥了。」師曰：「洗鉢盂去。」其僧因此大悟。喫粥了，洗鉢盂去，此之謂本分，此之謂不知佛不知祖。趙州又云：「老僧此間，即以本分事接人。」或問馬祖：「如何是西來意？」馬祖曰：「只今是什麼意？」百丈問如何是佛法旨趣？馬祖曰：「正是汝放身命處。」僧慧超問法眼：「如何是佛？」師曰：「汝是慧超。」此等處，或平白言之，或機鋒出之，要皆教人反向自身本分。而言之尤激厲奮興者，則莫如德山。其言曰：「老漢自己亦不會禪，亦不是善知識，百無所解，只是屙矢放尿，乞食乞衣，更有什麼事？勸你不如本分去，早休歇去，莫學顛狂。每人擔個死屍，浩浩地去到處向老禿奴口裏受他涕唾喫，便道我是入三界，修蘊積行，長養聖明，願成佛果。如斯等輩，老漢見之，如毒箭入心。」又曰：「達摩小碧眼胡僧，到此來也只教你無事去，教你莫造

作，着衣吃飯，屙矢送尿，更無生死可怖，亦無涅槃可得，無菩提可證，只是尋常一個無事人。」試問山門寂靜，法堂淸閑，旣無生死可怖，無涅槃可得，菩提可證，則僧人本分，除卻吃飯穿衣屙矢送尿以外，更有何等？故僧人本分卽是無事。佛法本爲一大事因緣出世，今謂此一大事只是教人本分，教人早休歇去，做一尋常無事人。此乃六百年禪學在佛門裏繞了一大圈子後所得之結論。然諸大禪師雖儘如此嬉笑怒駡，棒打口喝，叩山門，登法堂，來參謁求法者還是不絕。直到大慧杲還說：「禪有傳授，豈佛祖自證自悟之法？大丈夫參禪，豈肯就宗師口邊，喫野狐涎唾？盡是閻老子面前喫鐵棒底。」又說：「我這裏無法與人，只是據款結案。恰如得個玻璃瓶子來，護惜如什麼，我一見便爲你打破。你又將得摩尼珠來，我又奪了。見你恁地來，我又和你兩手截了。」所以臨濟和尚道「逢佛殺佛，逢祖殺祖」，當知此乃禪門六百年來傳統精神，亦卽禪門六百年來傳統法寶。此乃宗門無上秘密。只把你手裏護惜的截了，奪了，打破了，卻沒事。宋儒說：「獨立聖門無一事，卻輸顏回得心齋。」這便是禪學精神。

然禪宗諸祖師，獨立山門無一事，只知屙矢送尿，亦非落入頑空。達摩爲慧可說法，可忽曰：「我已息諸緣。」祖曰：「莫成斷滅去否。」可曰：「不成斷滅。」祖曰：「此是諸佛所傳心體，更勿疑也。」六祖偈，「本來無一物」。五祖深夜傳法，教以金剛經「應無所住而生其

心」。故壇經云：「前念不生卽心，後念不滅卽佛。成一切相卽心，離一切相卽佛。」禪宗只要成一切相而離一切相，因此尋常無事，還要屙矢送尿。而屙矢送尿，還要尋常無事。希遷對南嶽讓和尙謂：「寧可永劫受沉淪，不從諸聖求解脫。」求解脫卽非無事，卽非息緣。宗杲則曰：「山野平昔大誓願，寧以此身代一切衆生受地獄苦，終不以此口將佛法以爲人情，瞎一切人眼。」當知宣揚佛法，卽非無事，亦非息緣。以一學佛人，乃至誓不從諸聖求解脫，又誓不口宣佛法，則豈非獨立山門無一事，只有吃飯屙矢作本分人乎？

陸希聲問仰山：「和尙，還持戒否？」曰：「不持戒。」曰：「還坐禪否？」曰：「不坐禪。」李翺問藥山：「如何是戒定慧？」山答：「這裏無此閑家具。」藥山看經次，僧問：「尋常不許人看經，爲甚麼卻自看？」曰：「只圖遮眼。」曰：「某甲學和尙還得也無？」曰：「你若看，牛皮也須穿。」藥山看經次，柏巖云：「和尙休猱人好也。」師久不昇座，一日僧主白云：「『大衆久思和尙示誨。』」曰：「打鐘着。」大衆才集定，便下座歸方丈。院主問：「和尙許爲大衆說話，爲什麼一言不措？」曰：「經有經師，律有律師，爭怪得老僧？」禪門諸祖師並至於不昇座，不上堂，不持戒，不坐禪，不看經，看經只圖遮眼；如此則除卻吃飯屙矢外，尙有何事？而當時諸祖師，莫非精力彌滿，聰明絕頂，佛門淸靜，到底如何耐得？故乃機趣橫生，好

嗔愛駡，亦聊資發洩。睦州曰：「老僧愛嗔不愛喜。」宗杲曰：「我生平好駡人。」此恐是六百年宗門諸祖師一共同面相。一棒一喝，亦為禪堂添聲色，增熱鬧。久而久之，格套相沿，乃亦漸為諸祖師所厭。臨濟最喜喝，會下參徒亦學師喝，師曰：「汝等總學我喝，今問汝，一人從東堂出，一人從西堂出，兩人齊喝一聲，這裏分得賓主麼？若分不得，以後不得學老僧喝。」首山省念亦戒諸上座不得妄喝，亂喝。宗杲云：「德山棒，臨濟喝，諸方宿尊，喚作劈面提持，直截分付。妙喜喚作第一等拖泥帶水，直饒向一棒一喝下全身擔荷得，已不是丈夫漢，被他驀頭澆一杓惡水了也。況於一棒一喝下求奇特妙會，乃是不唧𠺕中又不唧𠺕者。」從此宗門棒喝之風亦始衰。棒喝衰卽機鋒歇，實在是功成身退，殺機漸消，禪門革命大業，早已功德圓滿也。於是在吃飯屙矢尋常無事中，又生出「參話頭」一番工夫。待到參話頭盛行，與口念「南無阿彌陀佛」何異？至是則禪淨合流，而東土佛學又轉一途。然而此一番革命大業，已費卻諸祖六百年精神氣力矣。

今試問諸祖師，既無一法與人，既謂離世法外別無一佛法，（佛杲語。）既教人本分休歇，則何不教人各自歸俗回家，做一本分人，卻定要到山門內吃飯屙矢，做一出家俗僧乎？當知禪宗諸祖師本不教人出家，惟不入虎穴，不得虎子。當諸尊宿誠心出家求法時，本不知畢竟無法可得。迨其一旦大徹大悟，則早已披着袈裟，久做僧人了。大道無揀擇，又何必定要回俗成家，始算本

分？若在家俗人，諸祖師本未教他定要出家。六祖明云：「若欲修行，在家亦得，不由在寺。」五台山秘巖和尚，常持一木叉，每見僧來禮拜，卽叉卻頸，曰：「那個魔魅教汝出家，那個魔魅教汝行腳，道得也叉下死，道不得也叉下死，速道速道！」湖南祇林和尚，每叱文殊、普賢皆爲精魅，手持木劍，自謂降魔。才見僧來參，便曰：「魔來也，魔來也。」以劍亂揮。如是十二年。試問此等豈偶然事？德山曾云：「我此間終無一法與你，諸人問取學取，以爲知解，老漢不能入拔舌地獄。」又曰：「若有一塵一法示諸人，說言有佛有法，有三界可出，皆是野狐精魅。」又曰：「仁者莫求佛，佛是大殺人賊，賺多少人入淫魔坑。可惜堂堂一個丈夫，吃他毒藥便了，擬作禪師面孔，見神見鬼。」又說：「你諸人大似有福，遇著德山出世，與你解去繩索，脫卻龍鬢，卸卻背駝，作箇好人去。三界六道，收攝你不得。」首山念和尚亦云：「佛法無多子，只是汝輩自信不及。若能自信，千聖出頭來，無奈汝何，向汝面前無開口處。只爲你自信不及，向外馳求，所以到這裏來。假如便是釋迦佛，也與汝三十棒。」元璉云：「佛法本來無事，從上諸聖，盡是揑怪，強生節目，壓良爲賤，埋沒兒孫。更有雲門、趙州、德山、臨濟，死不惺惺，一生受屈。老僧這裏卽不然，便是釋迦老子出來，也貶向他方世界，教伊絕跡去，免虛喪我兒孫。」如此言詞憤激，何嘗有絲毫勸人出家意。只當時社會一輩善男信女，成千成萬，偏要出

家，求法成佛，故而累得此諸代祖師，婆子心切，棒趁威喝，打散不迭。必得如此看，此六百年禪學精神，始有著落。

至宗杲大慧禪師，則明白提倡居家在俗。彼云：「入得世間，出世無餘。世間法卽佛法，佛法卽世間法也。父子天性一而已，若子喪而父不煩惱，不思量，如父喪而子不煩惱，不思量，還得也無？若硬止遏，哭時又不敢哭，思量時又不敢思量，是特欲逆天理，滅天性，揚聲止響，潑油止火耳。正煩惱時總不是外事，且不得作外邊想。永嘉云：『無明實性卽佛性，幻化空身卽法身。』是眞實話，不誑不妄語。」此所謂「煩惱卽是佛」之眞實註脚也。於此有一禪門故事當附記：相傳昔有婆子，供養一庵主，經二十年，常命一二八女子送飯給侍。一日，命女子抱定，曰：「正恁麼時如何？」主曰：「枯木依寒岩，三冬無煖氣。」女子舉似。婆曰：「我二十年只供養得個俗漢。」遂遣出，燒卻庵。嵩嶽元珪授南嶽神戒，亦謂：「不淫非娶妻之謂。」而小室六門則謂：「只言見性，不言淫欲。但得見性，淫欲本來空寂，不假斷除。故白衣有妻子，不害成佛。」則父子男女俗者皆不俗，出家獨身，不俗者轉成俗。卽欲脫卻塵俗，豈在出家？

宗杲又云：「士大夫學道，與我出家兒大不同。出家兒父母不供甘旨，六親固已棄離，一瓶一缽，日用應緣處，無許多障道的冤家。一心一意，體究此事而已。士大夫開眼合眼處，無非障

道的寃魂。若是個有智慧者，只就裏許做工夫。淨名所謂塵勞之儔爲如來種。怕人壞世間相而求實相。」又設喻云：「譬如高原陸地，不生蓮花，卑濕汚泥，乃生此花。若就裏許打得透，其力勝我出家兒二十倍。何以故？我出家兒在外打入，士大夫在內打出。在外打入者其力弱，在內打出者其力強。強者謂所乖處重，而轉處有力。弱者謂所乖處輕，而轉處少力。雖力有強弱，而所乖則一也。」當宗杲之世，禪宗將衰，理學已盛，正已是禪宗、理學交替之時矣。自今言之，理學家闢佛，正所謂「在外打入」，而禪宗諸祖師則實「在內打出」也。宗杲又云：「予雖學佛者，然愛君憂國之心，與忠義士大夫等。但力求所不能，而年運往矣。」又曰：「學不至不是學，學至而用不得，不是學。學不能化物，不是學。學到徹頭處，文亦在其中，武亦在其中，事亦在其中，理亦在其中，忠義孝道乃至治身治人安國安邦之術，無有不在其中者。」如是言之，豈不禪門祖師，乃儼然一理學先生乎？（觀大慧所集禪林寶訓，則禪、儒渾化，其來已久。）蓋至是而禪門正統血脈，乃流傳到士大夫身上，而參話頭念佛，轉成旁枝附葉焉。

今試再問禪門諸祖師，若不勸人出家，只教人本分休歇，又說「煩惱卽是佛」，「世法卽佛法」，則豈必專爲喫飯屙矢無事人，閒過日子？父子夫婦，忠義君國，齊家、治國、平天下，正心、誠意、致知、格物，豈不皆是世間本分事？豈不亦如吃飯屙矢，萬法平等？如此則豈不由禪

學一轉便成理學乎？明道有云：「百官萬務，金革百萬之眾，飲水曲肱，樂在其中，萬變皆在人，其實無一事。」又曰：「泰山爲高矣，然泰山頂上已不屬泰山。蓋堯舜事業，亦只是如太虛中一點浮雲過目。」此等意境，實即六百年來禪門諸祖師之意境。惟諸祖師出家了，而理學先生不出家，故各就本分說之，不得不異。其實理學亦可說即是宗門法嗣也。韓愈闢佛，自比孟子，謂：「古者楊墨之言盈天下，孟子辭而闢之，廓如也。」就實言，闢佛豈始於昌黎？大鑒以來，宗門諸尊宿，何嘗非闢佛？迄於宋代，宗門諸宿，固已辭而闢之廓如矣。理學諸先生特承其緒，由釋返儒，而其端實自宗門啟之。理學家斥禪宗，謂其「彌近理而大亂眞」，正當於此參之。

余戲以唐代禪學比之西方宗教革命，尙有一事頗相似者。西方耶教本盛於南歐拉丁諸邦，新教革命則起於文化較晚起之北方日耳曼民族。禪宗於唐代，大德宗師，十九皆南人也。四祖道信，蘄之廣濟人。五祖弘忍，蘄之黃梅人。皆在長江流域。六祖慧能則嶺南新州人。此下如百丈、黃蘗、潙山、曹山、玄沙，皆閩人。希遷、仰山，皆粵人。道一、圭峯、德山、法演、佛果，皆蜀人。慧忠、永嘉、洞山、雲門、法眼，皆浙人。懷讓，湘人。神會，鄂人。青原，贛人。不在嶺南，則在江南。卽鄂、蜀，亦江域也。惟二祖慧可在武牢，南泉在新鄭，趙州、臨濟皆曹州，屬河域。然趙州、臨濟出已稍晚。南北朝高僧名德，北盛於南，當時佛法多自北來南。唐代文

教，漸被江域者亦尚淺。嶺外人有名業可指數者，惟曲江張九齡。閩人尤落漠，蓋無赫赫聞者，舉進士自韓愈時歐陽詹始。而宗門大德，後先接踵，皆在嶺南、江南。大抵文化較晚起，其心神較活潑，智慧較新鮮，其受舊傳統之束縛亦較鬆弛；其趨於新思想新宗教之改革，常較易於文化先進之域。故西歐宗教革命起於北族，而東土則成於南人。此亦適可相擬之一節也。

抑當時所謂宗教革命之空氣，亦不僅在山門之內，法堂之上也。其時佛學方盛，流播社會羣眾間，固已漸漬之深，無微不至。六祖乃一不識字人，負薪過市，聞客誦經，遂有感悟。則其時窮鄉僻壤，山陬海澨，無往而不得聞佛法者，亦無婦孺窮苦而不知有佛法者。新思想之萌茁，對佛法之反動懷疑，亦復遍於全社會。月暈礎潤，知風雨之將至。固不必叩山門，上法堂，參謁諸祖師，受其棒喝，乃始得聞此革命大旨，甚深妙理。即在市廛塵俗，婦孺大眾中，固已新義絡繹，機趣透迸矣。試舉禪門故事數則，以證我說。或問僧：「承問大德講得肇論，是否？」曰：「不敢。」曰：「肇論有物不遷義，是否？」曰：「是。」或人遂以茶盞就地撲破，曰：「這個是遷不遷？」無對。有道流在佛殿前背坐，僧曰：「道士莫背佛！」道流曰：「大德本教中道，佛身充滿於法界，向甚麼處坐得？」僧無對。又有一行者，隨法師入佛殿，行者向佛而唾，法師曰：「行者何以唾佛？」行者曰：「將無佛處來，與某甲唾。」法師無對。鷂子趁鴿子，飛向佛

殿欄杆上顫，有人問僧：「一切衆生在佛影中，常安常樂。鴿子見佛，爲甚卻顫？」無對。有人問僧：「點什麼燈？」曰：「長明燈。」問：「什麼時點？」曰：「去年點。」曰：「長明何在？」無對。有官人入鎭州天王院，覩神像，因問院主：「此是何功德？」曰：「護國天王。」曰：「只護此國，徧護餘國？」曰：「在秦爲秦，在楚爲楚。」曰：「臘月二十九日，打破鎭州，天王向什麼處去？」無對。有僧與童子上經了，令持經著函內，童子曰：「某甲念的著向那裏？」凡此諸例，均不詳其年世，亦不詳其主名，亦禪門所謂機鋒也。要之以世俗常識，反宗教信仰；以幽默機智，破嚴肅理論。可見當時社會大衆有此智慧，有此風趣，而後禪宗思想乃得廣徧。亦必禪宗思想廣遍社會，此等智慧風趣，乃始益益成長。要之世、出世間，本無障隔，本相通透，互爲主客，互成因果。而後魏晉以來四五百年宗教尊嚴，所以約制人心者，終於解體墜地，不可復拾。此則論唐代禪宗思想之演進者，不可不知。

昔有跨驢人，問衆僧何往？僧曰：「道場去。」其人曰：「何處不是道場？」僧毆之，曰：「這漢沒道理，向道場裡跨驢不下。」此則由機鋒轉入棒喝之一例。德山二十歲出家，精究律藏，聞南方禪席頗盛，氣不平，曰：「出家兒千劫學佛威儀，萬劫學佛細行，不得成佛。南方魔子敢言直指人心，見性成佛，我當搗其窟穴，滅其種類，以報佛恩。」遂擔青龍疏鈔出蜀，至澧

陽，路上見一婆子賣餅，因息肩買餅點心。婆指擔曰：「這個是什麼文字？」師曰：「青龍疏鈔。」婆曰：「講何經？」曰：「金剛經。」婆曰：「我有一問，你若答得，施與點心。若答不得，且別處去。金剛經道：『過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得』，未審上座點那個心？」師無語。昔慧可見達摩，曰：「心未寧，乞師與安。」祖曰：「將心來，與汝安。」可良久曰：「覓心了不可得。」祖曰：「我與汝安心竟。」六祖則以聞金剛經「應無所住而生其心」入悟。不謂此澧陽路上老婆子，亦已學得此機趣。德山老漢，不待此後參龍潭，謁溈山，抵臨濟，始向孤峯頂上盤結草庵，呵佛罵祖去；只經此老婆子一頓盤問，早已將他一片報佛恩之誠心消融許多矣。此又考論唐代禪宗思想之演進者所不可不知。眾生卽佛，佛卽眾生，如是如是。

（此稿刊載於民國三十四年一月思想與時代三十九期）



三論禪宗與理學

頃來治學術思想史者，每以先秦爲一限斷，此實未爲諦當。論政治，秦以前爲封建，秦以後爲郡縣，以先秦爲限斷，猶未失也。若論社會經濟，則不如以五代爲劃時代之界線。五代以前，中國爲門第社會，五代以後，爲科舉社會。五代以前，以北方黃河流域大農經濟爲主。五代以後，則以南方長江流域之小農經濟爲主。儻論學術思想，竊謂當以三國爲界劃。兩漢以前爲中國學術之第一期，三國以下爲第二期。此兩期間確然不同之點，有可扼要略說者。漢前中國學術，乃爲經學、子學之爭衡時代。依漢書藝文志言，經學卽六藝，屬於「王官學」。子學卽諸子，屬於「百家言」。官學、家言所由分，則在上下公私之間。秦博士鮑白令有言：「五帝官天下，三王家天下。」官者以天下爲公，家則以天下爲私。官學、家言，亦卽以公私分。以今語釋之，「王官學」乃古代傳統之貴族學，「百家言」則後世新興之平民學。古代學術爭衡，大體在貴族、

平民兩階級消長之間。春秋以前，官師不分，政教合一，學在王官，今世謂之貴族學。戰國以下，處士橫議，百家爭鳴，學在民間，其時謂之家人，家人即民間也，今世謂之平民學。官學必尙傳統而歸於一，私學即家言，乃民間自由興起，故必趨分裂。莊子天下篇謂「道術將爲天下裂」是也。自秦廷一統，民間分裂之家言，乃有重務於融會調協之需。鄒衍、呂不韋、劉安，皆嘗有意於此。然僅主融會諸子，事纔得半。秦皇、漢武間新儒蔚起，如易傳，如戴記，自伏生以至董仲舒，蓋莫非經學六藝其表，而家言子學其裏，始求融會古者王官學與後世新興家言而爲一，功乃得全。秦皇之焚書，漢武之立五經博士，亦莫非欲挽此官學、家言分離之局面而重組之於一途。自漢宣以下，石渠閣、白虎觀今古文之爭，實則亦是官學、家言相爭之變相與其餘波。若割棄秦漢以下，視爲別一階段，別一系統，則先秦學術流趨，不明不備。而古者王官學與百家言之分合消長，亦將無可指說。至三國魏晉以下，其事乃迥然不同。蓋此下乃南北朝隋唐佛教與宋明理學迭起爭長之時期也。簡言之，此乃宗教與義理之爭；以昔人語述之，即所謂「教」「理」之爭也。

首舉此教、理二字爲學術分野者爲南朝宋代之謝靈運。廣弘明集卷十八，其與諸道人辨宗論答法勗有云：

華民易於見理，難於受教。故閉其累學而開其一極。夷人易於受教，難於見理，故閉其頓了，而開其漸悟。

此已爲教、理兩途開設疆域。佛法首貴受教，貴漸修。儒學則貴悟理，貴頓了。此乃佛教與孔學之不同，亦卽將來理學與佛學之不同也。同時竺道生亦云：

由教而信，非不知也。但資彼之知，理在我表。資彼可以至我，庸得無功於日進。未是我知，何由有分於入照。豈不以見理於外，非復全昧，知不自中，未爲能照耶。

此亦明分教、理兩途。據謝、竺二家義，教、理之辨，不僅異頓、漸，亦復判內、外。教者資外爲知，故必漸修而尙信。理者由中起照，故必頓悟而貴知。此卽宗教與理學之大辨。竺道生又云：「見解名悟，聞解名信。」此舉悟、信兩義，蓋宗教聞而信之，事資於外；理學見而悟之，事本於內。釋氏偏於教，儒家偏於理。頓、漸，內、外，遂爲魏晉以下迄於宋明，學術爭衡兩大軌轍，綿歷逾乎千歲，其事固非往者春秋、戰國、秦、漢諸儒所得預聞也。

佛家頓悟義，始創於竺道生。高僧傳云：

生旣潛思日久，徹悟言外。乃喟然嘆曰：「夫象以盡意，得意則忘象。言以銓理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。」於是校閱眞俗，研思因果，乃言善不受報，頓悟成佛。守文之徒，多生嫌嫉，與奪之聲，紛然競起。

此言「善不受報」，則三世輪廻，小乘佛法所資以爲信修之大體已不立。又言「不守滯文，頓悟成佛」，則不隨言教，不立文字，後起「卽心卽佛」之宗門大義已顯露。所謂「頓悟」者，指其入理，不指其信教。何以衆生皆能頓悟入理，則以衆生皆具佛性故。生公當涅槃後品未至，已言「一闡提皆當成佛」。一時經典文字之師，誣爲邪說，擯而遣之。而公又時舉「理」字，如維摩經注云：「理不從我爲空。」又法華經注云：「窮理乃覩。」又曰（涅槃集解引生公云）：「眞理自然。」後及宋儒，高抬理字，實已由生公蘊孕其大意。故後起之禪宗與理學，實皆此第二期學術思想史上題中應有之義，而生公已先著其朕兆，先露其端倪矣。換言之，不僅宋明理學對魏晉以下之佛教爲一種教、理之爭，卽唐五代之禪宗，南北朝竺道生之大乘頓悟義，其在佛教中，亦已早爲一種教、理之爭矣。故自魏晉以迄宋明，年逾千祀，而學術史上惟一中心問題，厥爲此信於

外與悟於內之教、理之爭。此其所以異於兩漢以前之爭官學與家言也。

何以此年逾千禩之學術思想，其主要精神，乃爲一教、理之爭乎？曰：此二者，貌異而情協，乃一事之兩面。皆所以開其爲此，而禁其爲彼，皆將以爲吾人之持身涉世建標的而一宗趣，而皆以個人之觀點爲中心。其異於兩漢以前者，兩漢以前，無論爲官學，爲家言，亦適自成爲一事之兩面。時則莫不以人類大羣體之觀點爲重。其精神意趣之所注，亦偏於政治社會之大羣體，與其大羣功業爲主。此不僅儒家爲然，卽墨、法、道、名、陰陽諸家亦莫不然。惟道家偏富於個人觀點，然亦曰「內聖外王」，又曰「王天下」，曰「應帝王」，則亦未嘗不以大羣體與大羣功業爲之歸極。故兩漢前之學術思想，以貴族與平民爲爭衡之分野，而其中心意識則同在大羣體。斯時也，人生之所理想與寄託，卽在政治社會之現實中，卽以現世大羣爲其歸往趨嚮之目標。此爲第一期學術之特徵。及夫魏晉之際，現世大羣體已大壞，人生無所寄託，以往側重集體意識之理想不足資吾心之慰悅，於是轉而期求個人各自之出路。故莊老思想最先得勢，佛義乘機而入。佛義既爲一宗教，則偏於外信，其轉途則爲內悟。事貌雖異，然其偏重於以個人小我觀點爲中心則一。謝靈運謂其事乃由於中、印雙方民族性之不同。而竺道生之大乘頓悟義，雖已爲一種教、理之爭，然生公仍據佛教經典而立說。必自禪宗起，乃稱「不立文字」，而成爲教外之別傳。然

禪宗諸祖師，亦仍不脫宗教面目。逮及宋明理學，始明白以反宗教爲理趣。謝靈運所提出之教、理相爭之一大題目，亦必至是乃始明白顯出。然宋明理學，雖已注重到此大羣體之治平大道，而終不免以個人小我觀點爲根柢，爲一切理論之出發點，則仍未脫自魏晉以來此一段時期之主要共同精神也。故宋明之與兩漢，雖同爲儒家，同言心性義理，同講修齊治平，然一重集體，一重小我，較然異轍。漢儒必曰「通經致用」，而宋明儒則更重在「心性修養」。下及清儒，已能對此加以剖辨，然言之未甚透徹。故使中國學術思想，亦復不能有甚大之轉變。

嘗試論之，凡宗教必求出世。求出世，必本個人小我觀點爲出發。即如西方耶教，亦靡不然。說者每以文藝復興爲西方個人主義之覺醒。實則西方近代國家之興起，資本社會之形成，民權革命之演進，何一而非屬於集體大羣事？蓋西方自有文藝復興，而始重現世。重現世，則必重集體大羣。此以異於中世紀之只以個人靈魂出世觀念爲人生之歸宿。至於西方人之個人主義，則應以植根於宗教信仰中者爲更深。在中國文化體系中，宗教非其所自發。自魏晉以下，迄於宋明，正爲宗教時代。其在思想界所占分量，雖不如西方中世紀之甚，然其較偏重於個人出世則一。佛教至禪宗崛起，已不主出世，然在形迹上仍沿舊轍，遯迹山林，是不出世而逃俗也。雖不主來世成佛，不主往生西土，而仍自披剃入山，逃俗卽爲出世。禪宗蓋欲擺脫宗教之出世精神而

未盡者。宋明理學，轉講修齊治平，不再逃俗，然必以個人之存心養性爲之主。明道有言曰：「不得以天下萬物撓己。已立後自能了當得天下萬物。」故宋明儒最要精神，到底偏向在如何立己，不如兩漢前之偏向在如何了當天下萬物。若專據此一點論，則宋明儒依然未脫淨禪宗形迹，仍是此一時期中之反教而未盡也。

在此期中，有一事當細辨者。在中國文化體系中，未自創有宗教，儒家如孔孟，不得被認爲教主。雖經兩漢在上者之盡力推尊，然終不成爲宗教。在先秦諸子中，惟墨家最具宗教形迹，而道家次之。秦以後墨家即衰，而漢以後則道家與儒爲代興。當其時而言教，則於佛教外有道教，言理，則儒家外復有道家之理，此則不可不深論而明辨也。

茲姑捨「教」言「理」。「理」有超於欲外者，有隨於欲後者。隨於欲後，俗謂之物理、事理。超於欲外，俗謂之道理、情理。若專據物理事理言，則宇宙間事事物物盡有理，宇宙間不能有不合理之事物。凡一事一物之呈現存在於天地間者，必各有其所以呈現與存在之理。故曰無一事一物而非理。然此但指事理、物理言則然。今問子弒其父理歟？曰以事理言，亦理也。其子必自幼失教，或驟得狂疾，或以其他種種因緣，否則不至生心殺父。以物理言，亦理也。或以刀繩，或以毒藥，必有成殺之具，否則殺業不遂。今謂子弒其父爲非理者，乃指人文之理言。所謂

人文之理，卽俗所謂之情理與道理，非指物理、事理。人文之理與物理、事理之分別何在？曰人文之理起於欲之外，事理、物理隨於欲之後。卽如此子忽然起念欲殺其父，則必研尋如何得下手成殺之理，如以夜不以晝，以靜不以鬧，以刀繩毒藥，不以言笑涕吐；當知此皆理也，惟其理隨欲後，理爲欲使。欲殺則尋成殺之理，欲淫則尋逞淫之理。至於淫之與殺，其事不合於人文之理，則非欲淫與殺者之所問。此所以謂之「理隨欲後」也。何以謂理超欲外？儻此欲淫欲殺者，先自設問，我此欲淫與殺之念，固理也歟？彼乃懼然懼然，自懲自艾，自謂非理，因此痛自裁抑，更不使欲淫欲殺之念再萌於心。如此則更不須外求如何逞淫成殺之事理與物理。蓋就人情人道言，根本不許有此淫殺。此以謂之「理超欲外」，理爲欲主也。儒家以人文爲本位，道家以自然爲本位。故儒家言理，常主前者，卽超欲之理。道家言理，則常在後者，乃隨欲之理也。道家主清淨無欲，何以謂其言理乃主隨欲之理乎？曰：道家言理，本於在外，理在自然造化，非人心內在所有，順理所以全性；按實言之，斯以謂之隨欲之理也。

孟子曰：

理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。

此卽超欲之理也。故曰：

魚我所欲也，熊掌亦我所欲也，二者不可得兼，捨魚而取熊掌者也。生，我所欲也，義，亦我所欲也，二者不可得兼，捨生而取義者也。

又曰：

可欲之謂善。

蓋人欲有可有不可，如欲得妻則可，欲逾牆而摟東家之處子則不可。欲生固可，違義偷生則不可。若專就物理、事理言，則欲摟東家之處子，惟當問如何逾牆，如何而摟，不使詬誶呼號，斯可矣。欲違義而偷生，惟當問在事物間如何得偷生之理，斯可矣。惟問欲之如何遂、如何不遂，不問欲之可不可，此則專尋物理、事理而不復知有人文之理者之所爲也。物理、事理之在道家，則美其名曰「天理」。卽自然之理也。庖丁之告文惠君有曰：

官知止而神欲行，依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，恢恢乎其於

游刃必有餘地矣。

人苟惟養生之是欲，則惟求所以全生之理，得此則猖狂逍遙，游刃自在，事物無足害之，斯已矣。故道家尚道德而譏仁義，彼以「道德」爲「天理」，「仁義」則「人文之理」也。惟其僅主有天理，卽事物之理，而不欲重有人文之理，故道家流而爲權謀術數，此皆妙審事物之理以求遂所欲者。又變則流而爲方伎符籙，亦在妙審事物之理以求遂我欲而已。道家主淸淨無欲，而曰「全性葆眞」，蓋得之天曰性，與於人曰欲，苟其得之天，則欲卽性也。所謂「神欲」，卽天德也。所謂「天理」，卽自然大道。彼之所謂循乎天理以全性而葆眞，此卽易繫之所謂「窮理盡性以至於命」。要之大體則理隨欲變，理在外，不在內。在外者，以其爲事物自然之條理。不在內者，以理不干性，眞人率性，不爲理縛。若建理縛性，此卽道家所譏之仁義，無當於性眞。是爲儒、道兩家言理之大別。

荀子譏之曰：「莊子知有天而不知有人。」然荀子言理，大體實承道家來，與莊旨相近。亦主理隨欲後，而爲欲使，不主有超欲之理。故解蔽之言曰：

凡以知，人之性也。可以知，物之理也。

此明言理在外物。又正名曰：

心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治。心之所可失理，欲雖寡，奚止於亂。

此明言中理卽以遂欲，理隨欲後，而爲欲使。故解蔽曰：

聖人縱其欲兼其情而制焉者，理矣，夫何彊何忍何危。

聖人苟通知物理，則可以縱欲盡情而不過制。蓋物理卽人欲之限際。故理愈明，則欲愈得縱，情愈得盡。故荀子主性惡，其言曰：

性者，本始材朴也。僞者，文理隆盛也。無性則僞之無所加，無僞則性不能自美。性、僞合，然後成聖人。

因荀子承自儒家，亦必言人文之理，而又羼以莊老自然之理，其譏莊子「知天而不知人」，蓋譏其知性而不知僞。性得僞而美成，猶欲得理而暢遂。荀以人文之理爲「僞」，「僞」卽人爲，以異於自然，故亦主理隨欲後。禮論篇曰：

禮義文理所以養情。

天論篇曰：

思物而物之，孰與理物而勿失之。

又曰：

天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以理則吉，應之以亂則兇。

此所謂理，即莊生所謂「天理」，所謂「萬物之大理」。人能得此以應物，則性遂欲足而吉。不能得此以應萬物，則性梏欲萎而凶。此荀卿之旨也。故治荀學者必尚知，必重積漸與修習，此其大較也。

荀卿之徒有韓非，其書有解老、喻老，二篇中所言理，亦隨欲之理也。故解老之言曰：

理者，成物之文。物有理，不可以相薄，故理之為物之制。萬物各異理，而道盡稽萬物之理，故不得不化。不得不化，故無常操。凡道之情，不制不形，柔弱隨時，與理相應。萬

物得之以死，得之以生，得之以敗，得之以成。

又曰：理定而後可得道。故定理有存亡，有生死，有盛衰。凡物之有形者易裁也，易割也。何以論之，有形則有長短，有大小，有方圓，有堅脆，有輕重，有白黑。短長、大小、方圓、堅脆、輕重、白黑之謂理。理定而物易割也。故欲成方圓而隨其規矩，則萬物之功形矣。

又曰：盡隨於萬物之理者，必且有天生。天生也者，生心也。故天下之道，盡之生也。故緣道理以從事者，無不能成。凡失其所欲之路而妄行者之謂迷，迷則不能至於所欲至矣。今眾人之所以欲成功而反為失敗者，生於不知道理。眾人之用神也躁，躁則多費，多費之謂侈。聖人之用神也靜，靜則少費，少費之謂嗇。嗇之謂術也，生於道理。夫能嗇也，是從於道而服於理者也。眾人離於患，陷於禍，猶未知退而不服從道理。聖人雖未見禍患之形，虛無服從於道理，以稱蚤服。建於理者，其持祿也久，故曰深其根。體其道者，其生日長，

故曰固其柢。

物有常容，因乘以導之，因隨物之容，故靜則建乎德，動則順乎道。不乘天地之資，而載一人之身，不隨道理之數，而學一人之智。此猶宋人三年而成一葉之行也。故曰恃萬物之自然而不敢為。

喻老又曰：

由此觀之，韓非所謂理，所謂天地萬物自然之理，皆指物理。隨順物理而因應得宜，則所欲遂而成。不隨順物理而因應失其宜，則所欲窒而敗。豈非理者所以遂欲？此以謂之「理隨欲後」也。故道家之莊老，儒家之荀卿，法家之韓非，其立說宗旨各不同，而其主理隨欲後則一。莊子曰：「人相忘於道術，魚相忘於江湖。」老子曰：「使民老死不相往來。」莊老主於壞植散羣，各因順乎自然以全其性而葆其眞。故莊老之道，先則曰淸淨無爲，繼則遁於山林江海而從事於神仙方術。荀卿、韓非皆主有君臣國家，不欲使民散。然人各懷其欲，則無以善其羣，故必待聖王賢君出，爲之制禮作法焉。荀主禮，韓主法，要之使人不敢竭其欲以壞吾之羣也。

嘗試論之，古今人類凡奉以爲制行之標的者，不外四宗。一曰天，二曰世，三曰物，四曰心。荀、韓皆「世宗」也。在上者制禮作法，以臨制其下，使在下者不敢各展其欲以亂羣，斯乃藉於羣以各遂其欲者。莊老則欲解散羣體，謂使人不得恣其性而遂其欲者，皆羣體之爲害。故必離羣而造於獨，以使人遂其性焉。然亦必因順乎天地萬物自然之大理，而自節適其欲。而後我之性得以全，欲得以遂，此以謂之「物宗」也。斯二者，其主有羣與無羣異，其或主節欲，或主遂欲，亦各不同。然其所以爲節爲遂者，則皆因應乎其外，不主內心有理以爲欲之主。此則二宗之所同。「天宗」者，推本上帝，信神道。凡上帝之所欲，我始欲之。上帝所不欲，則人斯捨其欲而不敢存。故曰天宗。「心宗」者，可欲可不欲，一判諸其心，而不論乎其外。凡信教者皆宗天，崇法者皆宗世，考尋物理者皆宗自然(物)。惟主張人倫道德者則宗心。宗心者所率循亦曰「理」。此所謂理，乃超欲外，欲之無當於理者不存。故理以調欲克欲而與欲抗，不以隨欲而爲欲使。信教者以天與欲抗。謝靈運所謂「教、理之爭」，則爭其所以克欲調欲者，爲外本之「天」乎？抑內本之「心」乎？亦如世宗、物宗之爭所以遂欲，亦爭其「就羣以求遂」抑「離羣而求遂」之二途而已耳。

孔孟儒家，宗於「心」以替「天」，以此較之上古素樸的天帝觀，已爲一種教、理之爭。惟

至西漢，儒者尊經，以訓詁章句爲務。及至東漢，察舉專尙孝廉，社會爭崇孝廉之名。其精神皆不免外向，而孔孟宗心之旨漸晦，於是乃有所謂「名教」。魏晉以下，反動隨起。此又是一種教、理之爭矣。惟莊老道家之所謂理，實不足以勝其任，於是佛教東來，大行其道，而後乃有謝靈運「教、理之爭」之新說之提出。

謝靈運之所謂「理」，亦主與欲相抗之理，不如莊、老、荀、韓之所謂理。故法勗之問難則曰：「夫明達者以體理絕欲，悠悠者以迷惑嬰累。絕欲本乎見理，嬰累由於乖宗。」此可見謝氏之所謂理，明指絕欲盡累之理。即所謂理超欲外，而爲欲主之理也。繼此而觀以下宋儒之所謂「理」。明道自言：「吾學雖有所受，天理二字，卻是自家體貼出來。」天理取與人欲對，上本樂記「滅天理而窮人欲」之語來。宋儒常引此言，則宋儒所謂之「天理」乃超欲而爲之主，決非隨欲而爲之使者，顯然矣。故明道識仁篇有曰：「學者識得此理，以誠敬存之而已。理有未得，故須窮索。存久自明，安待窮索。」蓋宋儒宗旨，既不如荀卿之主性惡，又不如韓非之尙刑法，復不如莊老之主壞植散羣，一任自然，又不願如釋氏之宗仰教義，信於外力；則其標宗立極，必主有一超於欲外而爲欲主之理，而此理又爲我心之所得而自悟，而後人道始得其綱紀，乃可以善羣而淑世也。然程朱言理，亦常涉及事理、物理，則近莊、老、荀、韓，惟乃以事理、物理會納

之於「天理」，決非隨欲而資欲使之理，而乃人之內心所能體貼之理，終是超於欲者。故宋儒言理，實是孔孟心宗也。

明道又曰：「天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之。」又曰：「萬物莫不有對。一陰一陽，一善一惡，陽長則陰消，善增則惡滅。斯理也，推之其遠乎。人只要知此耳。」又曰：「質必有文，自然之理必有對待。一不獨立，二則爲文。天文，天之理也；人文，人之理也。」又曰：「事有善有惡，皆天理也。」此等所謂理，皆屬事理、物理，近莊、老、荀、韓、易繫中之所謂理，與孟子所謂「理義悅心，猶芻豢悅口」之理有不同。否則理有善有惡，豈善之與惡同悅我心，如芻豢之悅口乎？又此所謂萬物之理，皆當觀化究變，從事事物物探索研尋而得，亦豈能由自家體貼乎？

程門言理，多偏於事物之理，至伊川而益顯。伊川之言曰：「一物須有一理。」又曰：「物物皆有理。」又曰：「事皆有理。」又曰：「理外之事則無。」又曰：「物則事也，凡事上窮極其理，則無不通。」此皆明言理在事物。既謂物皆有理，理外無事，合萬事萬物而總言之則曰「天」。故曰：「天者理也。」又曰：「天者，自然之理也。」又曰：「皆是理，安得謂之虛。」天實非虛，卽「自然」也。天只一天，故理亦只一理，故曰：「天下只有一個理。」又曰：「萬

理歸於一理。」又曰：「一物之理卽萬物之理。」然何以不謂之「自然」而必呼之曰「理」乎？此宋儒所以有取於莊老而終異於莊老之所在。蓋理者，乃天地事物一切自然中之「所以然」也。惟其爲所以然，故必有事於窮格。故曰：「物理須是要窮，若言天地之所以高深，鬼神之所以幽顯；若言天只是高，地只是深，只是已辭，更有甚！」已辭者，乃謂敍述已然之辭，如莊老言自然是已。伊川主窮理，乃求於已然中推尋其所以然。由此乃進而論及性與理之辨。曰：「天下言性，則故而已矣。言性當推其元本，無傷其性也。」故而已矣者，卽所謂已辭，皆止於敍述已然。若推其元本，則窮及其所以然矣。故曰：「生之謂性，止訓所禀受也。天命之謂性，此言性之理。今人言天性柔緩，天性剛急，俗言天成，皆生來如此，此訓所禀受。若性之理也，則無不善。」又曰：「仁之於父子，至知之於賢者，謂之命者，以其禀受有厚薄淸濁。然其性善，可學而盡，故謂之性焉。」由此言之，孟子之所謂「性」，正伊川之所謂「理」。伊川言性，指其禀受，禀受有善有惡，若言理則皆可學而至於善。此「心宗」與「天宗」之不同。而二程之說，直從孔孟來，亦於此可知。故曰：「木可以爲柱，理也，其曲直者性也，其所以曲直者命也。理性命一而已。」此處伊川論性，亦若兼涵荀卿義。謂性有曲直，卽是謂性中可有惡也。謂木可以爲柱，則荀卿亦謂「塗之人皆可以爲禹」矣。然荀卿分天、人、性、僞而言，伊川則合言之，故終

為近於孟子。其曰「理性命一而已」，命屬天，性落到人，理則以人合天，而天人合一，此乃宋儒所以異於莊老與荀之所在。論宋儒者，所當於此參究也。

惟伊川此等處所謂「理」，乃屬可能之理，與其所主所以然之理亦有不同。若論所以然，則可謂萬事萬物皆本一理。若論可然，則不能謂萬事萬物皆可達至一同然之境。如謂木可以為柱，水火即不可以為柱。故伊川所謂天地萬物一理者，到底當主「所以然」言，不主「可然」言。若主可然，則惟專限於人性，若謂「塗之人皆可以為禹」始可。荀卿終是儒家，所由與莊老不同也。故伊川又曰：「動物有知，植物無知，其性自異。但賦形於天地，其理則一。」此所謂「其理則一」，即非木可為柱之理，實相當於「所以曲直者命也」之命。可見伊川言理，乃包所以然之天命，與人事之可然，而合一以謂之「理」也。孟子所謂「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」，則是人文當然之理，與事物之所以然與可然者又不同。伊川於此似轉少言。其意蓋謂凡天命之所以然與人事之可然者，即當然也。

孟子言理，惟主我心之當然，故曰「義內」，又曰「反而求之有餘師」。伊川言理，同時言及事物之所以然與可然，故必推之於外。故曰：「理則須窮，性則須盡。」窮理格物，遂為程門教法一大頭腦。伊川曰：「所務於窮理者，非道須盡窮了天下萬物之理，又不道是窮得一理便

到，只是要積累多後，自然見去。」又曰：「人患不得其要，要在明善，明善在乎格物窮理，窮至於物理則漸久後天下之物皆能窮，只是一。」明善在格物窮理，意在通理與善而爲一。然善屬當然之理，其要在人。至於窮物理，則屬所以然與可然之理，其要在天。伊川乃主匯通天人而合一之，固若直承孟子來，然孟子所言，終似偏於人性一邊，伊川則主廣之以人事與物理，已包容進了莊老與荀卿之說。究其極，則仍是一種「教」與「理」之辨也。

或問觀物察己，還因見物反求諸身否？伊川曰：

> 不如此說。物我一理，纔明彼，卽曉此，合外內之道也。語其大，至天地之高厚，語其小，至一物之所以然，學者皆當理會之。

又問致知先求之四端如何？曰：

> 求之性情固是切於身，然一草一木皆有理，須是察。

或問格物是外物，是性分中物？曰：

不拘。凡眼前無非是物，物皆有理，如火之所以熱，水之所以寒，至於君臣父子間皆是理。

此皆伊川格物窮理要旨。然父子君臣間之理，乃人文理，與水寒火熱之理屬自然者有不同。水寒火熱乃物理，父子君臣間則爲性情之理。一屬自然範圍，乃主「所以然」與「可然」。一屬人倫道德範圍，乃主「當然」。二者不能無別。而伊川謂「纔明彼卽曉此」，此因人文與自然不可分。若不明得自然之理，又何從有人文之理。故伊川曰此乃「合外內之道」。象山不明於此，故讀伊川言便不喜。然象山不斥明道。在明道定性書亦已言之，曰：「性無內外，聖人之喜，以物之當喜，聖人之怒，以物之當怒。聖人之喜怒，不繫於心而繫於物。」此語卽伊川所本。但謂物當喜、物當怒，已將當喜當怒之理轉在外物，而離卻吾心。物是塊然之物，又何從見其有當喜當怒之理？則明道此說，顯不如伊川之更爲明切。伊川主纔明彼卽曉此，內外合一，吾心之喜怒，與外物之自然，理屬相通；捨卻外物，又何從而有吾心之喜怒？明道所謂聖人之喜怒不繫於心而繫於物者，此非謂喜怒不在心，只謂不盡在心，亦在物；惟言之不如伊川之明切。大黃、烏頭可以殺，此屬物理。人不求死，或不當殺，則決不服大黃、烏頭。見人之死，而覺有可怒可悲之理，

則屬人之性情，與草木自然無關。草木自然，只是物理，著不得吾心之喜怒哀樂。莊老主於「刳心去欲」，又曰「虛心應物」，乃主一本自然，此荀卿所以譏之爲「知天而不知人」。明道定性書當非此意。只謂物來順應，不失我性情之自然流露耳。然順應亦非易事。故伊川繼之，主在事物上窮索。窮索之極，明得物理，乃可物來而順應，乃可明善而獲理。故明道言「居敬」，伊川必足之以「窮理」也。明道乃云：「以誠敬存之，不須窮索。」一若伊川所論，乃爲流泛而愈遠，實則不然。中庸言盡人之性而後可以盡物之性。伊川若言盡物之性乃始可以盡人之性。要之人不能外於物而盡物之性，則必本於人之性以盡之，故「窮理」仍不能外於「居敬」，此則須學者之善自體會也。

伊川又曰：

> 性卽理也，所謂理性是也。天下之理，原其所自來，未有不善。喜怒哀樂之未發，何嘗不善。發而中節，則無往而不善。發而不中節，然後為不善。故凡言善惡，皆先善而後惡。言是非，皆先是而後非。言吉凶，皆先吉而後凶。

今按：伊川曾言「動植性異而理一」，此處又云「性卽理也」，此專指人性言，乃亦可兼動植

言。若兼動植言，則蠢蠢者生，有生之物，莫不好其生，則凡生無不善。若據無生物言，則僅見理，不見善惡，故明道又言「理無善惡」也。凡物各有性，即各有理，但不必各有生。故可謂「性即理」，不得言「理即性」。而言性即理，則已把人文性情與自然之理綰合爲一，此則伊川在儒家思想上一大貢獻也。

惟木可以爲柱，此乃木之性，亦即木之理，而木之生，固不以爲柱而生。故伊川言性，又有「天地之性」與「氣質之性」之別。天地之性，則便是天地之理。又曰「未有不善」，此乃未落形氣一邊事。故曰「原其所自，未有不善」也。若既落形氣一邊，即不能不各有善惡。木之可以爲柱，自人文之理視之，亦即木之善。大抵程門言性，已遠爲恢宏，故其所言，有時若近莊周、荀卿，與孟子之所謂性善與其言義理悅心者轉若有異。此蓋宋儒自以易、庸加入而又更自推闡。思想之進程宜有此也。

伊川又云：

致知在格物，格物之理，不若察之於身，其得尤切。

格物理乃其次，察於身乃其本，則孔孟原來宗旨也。又曰：

人要明理。若止一物上明之，亦未濟事。須是集衆理，然後脫然自有悟處。然於物上理會也得，不理會也得。

蓋宋儒既揭出了天地萬物之理，則豈能不於物上理會。而仍必歸本於人文之理，故曰「察之於身其得尤切」，而又謂自然物理「不理會也得」，此其於本末終始，言之亦甚親切矣。伊川又言：

自其外者學之而得於內者謂之明，自其內者得之而兼於外者謂之誠，誠與明一也。

此本中庸言，不本孟子言。誠明合一，卽天人合一。惟體在誠而功夫則在明。此天、人之辨。故伊川又曰：

聞見之知非德性之知。物交物，則知之非內也，德性之知不假聞見。

此謂「德性之知」不假聞見，則又本孟子言。故其謂「外窮事物之理」，所謂「集衆理」，決不可不假聞見。所謂自其外者學之而得於內，皆「聞見之知」也。聞見之知必有待於聞見，而「聞見之知」卻不卽是「德性之知」。此等處，皆待學者善自體會。若陸象山徒「尊德性」，而不許

有「道問學」，則非矣。

朱子之理氣論，又沿襲伊川而推極之。朱子曰：

太極只是天地萬物之理。先有個天地了卻有氣，氣積爲質而性具焉。

又曰：

陰陽五行之理，須常常看得在目前。

此所謂天地萬物之理，陰陽五行之理，顯皆非孟子所謂「理義悅心」之理矣。於此求知，斯必待「聞見之知」，非「德性之知」之所能自然而知。

朱子又曰：

合天地萬物而言，只是一個理。及在人，則又各有一個理。

此處，始著落到人身上。天地萬物屬自然理，在人屬人文理。人文理亦在自然理之中，兩者須兼顧，此則程朱立論精要所在。孔孟多言人文理，少言自然理，此其異。朱子又曰：

論萬物之一源，則理同而氣異。觀萬物之異體，則氣猶相近而理絕不同。（答黃商伯書）

朱子又從二程之「萬理爲一」轉而言「理絕不同」，近於一種非常異義可怪之論；其實極平實，極顯見，一經指出，人盡知之，無足怪也。又曰：

氣相近，如知寒煖，識飢飽，好生惡死，趨利避害，人與物都一般。理不同，如蜂蟻之君臣，只是他「義」上有一點子明。虎狼之父子，只是他「仁」上有一點子明。其他更推不去。恰似鏡子，其他處卻暗了，中間只有一兩點子光。大凡物事稟得一邊重，便佔了其他底。如慈愛的人少斷制，斷制之人多殘忍。蓋仁多便遮了義，義多便遮了仁。

其實換言之，即是理一而性不同，性不同斯理不同矣。又曰：

人物之生，天賦之以此理，未嘗不同。但人物之稟受自有異耳。如一江水，你將杓去取，只得一杓。將碗去取，只得一碗。至於一桶一缸，各自隨身器量不同，故理亦隨以異。

又曰：

二氣五行，交感萬變，故人物之生，有精粗之不同。自氣而言之，則人物皆受是氣而生。自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故理通而無所塞。物得其偏，故理塞而無所知。

此等處，朱子正闡說伊川「理性命一也」之說，而更爲細密。伊川所言，多屬「理同而氣異」一邊，朱子補出「氣猶相近而理絕不同」之一邊，陳義始圓到。既認人物之理有絕不同，故主卽凡天下之物而格，以求其一旦之豁然貫通。人文之理，自該貫通於自然之理，惟所謂「纔明彼，卽曉此」，卻不可拘泥了「纔」字「卽」字，把此工夫看得輕易了。

朱子又云：

是他元不曾稟得此道理，惟人則得其全，如動物則又近人之性。

又曰：

如虎狼之父子，蜂蟻之君臣，豺獺之報本，雎鳩之有別，物只有這一處通，便覺專。人卻事事理會得些，便覺泛泛。人與物以氣稟之偏全不同。草木之氣又別，他都無知了。

此等處，皆本之伊川「理一分殊」之說，然所說更圓密更細到。其他萬物，既不曾稟得此道理，故自然決不即就是人文。但虎狼有父子之理，蜂蟻有君臣之理，則知人文即在自然中，不能自外於自然。此知伊川、晦翁即物窮理之說，自然、人文雙方兼顧，而並不失孔孟傳統人文本位之大精神所在也。

朱子又屢稱伊川「性即理也」之說。或問枯槁瓦礫如何有理？曰：

且如大黃、附子亦是枯槁，然大黃不可為附子，附子不可為大黃。

此言物之各別，即是物之各具一理也。或問物之無情者亦有理否？曰：

固是有理。如舟只可行水，車只可行陸。

此又言無情亦有理，此即所謂自然之理也。

又曰：

才有物便有理。天不曾生個筆，人把兔毫來做筆，才有筆，便有理。

此處言人造物亦有理，義更透闢。正見自然有理，人文亦有理。不當專依自然而抹殺了人文一邊。又問筆上如何分仁義？曰：

小小底不消恁地分仁義。

此論尤宏通。朱子謂瓦礫有理，其義實本莊周。莊周尚道德，毀仁義，仁義從人情上起。但雖無情，亦各有理，則格物窮理，不必盡歸到仁義上來。故說兔毫做筆，小小底不消恁地分仁義。仁義亦只是一理，而理不盡在仁義上，故格物窮理不避此等小小處，乃欲一草一木，即凡天下之物而格。

朱子又屢辨儒、釋異同，其言曰：

上蔡云：佛氏所謂性，正聖人所謂心。佛氏所謂心，正聖人所謂意。心只是該得理。佛氏原不識得這理一節，便認知覺運動做性。如視聽言貌，聖人則視有視之理，聽有聽之理，佛氏則只認那能視、能聽、能言、能思、能動底便是性。視明也得，不明也得，他都不管。橫來直來，他都認做性，此正告子「生之謂性」之說也。

今按：耳能聽，目能視，此屬事物之自然理。若視思明，聽思聰，此乃從自然理進入人文理，乃人羣相處當然之理，非即天地萬物自然而有之理。故禽獸亦能視聽，然禽獸之視聽，無當於人羣道德之所謂聰明。庶民亦均能視聽，然庶民之視聽，亦多無當於人羣道德理想中之所謂聰明。朱子此處所謂視有視理，聽有聽理，此皆超欲之理，非隨欲之理；乃人文大理，非天地萬物自然之理。理言性也，此理則是人文理，非自然理。荀子分人文、自然爲二，孟子合而一之，程朱則本於孟子而益加以發揮。故孟子必分別犬牛之性與人性之不同。又其道性善，言必稱堯舜。堯舜亦復與庶民不同。是孟子言性，亦當然，亦可然。佛氏認知覺運動做性，是告子「生之謂性」，只是自然之性。而儒家則要在自然之性上再演進出人文之性來。

朱子又云：

> 釋氏只知坐底是，交脛坐也得，疊足坐也得。吾儒必欲理會坐之理當為尸。

今按：坐之理當爲尸，則交脛、疊足皆失坐理。伊川言「理外之事則無」，此指自然言。莊老言自然，交脛、疊足而坐，皆無不是。朱子言坐之理，則指人文理。理字含義不同，惟程朱又必會通人文理與自然理爲一，既分言之，又合言之，此則孟子所未發也。或問伊川：「某嘗讀華嚴經

第一眞空絕相觀，第二事理無礙觀，第三事事無礙觀，譬如燈、鏡之類，包含萬象，無有窮盡，此理如何？」曰：「只爲釋氏要周遮，一言以蔽之，不過曰萬理歸於一理也。」又問：「未知所以破他處？」曰：「亦未得道他不是。」據此，知伊川於華嚴「事理無礙」之說，本未認其不是。故謂理外之事則無。今朱子云交脛疊足成爲理外之事，此又是朱子細過伊川處。或問朱子：「萬物各具一理，而萬理同出一源。」曰：

釋氏云：「一月普現一切水，一切水月一月攝。」這是那釋氏也窺得這些道理。濂溪通書只是說這一事。

是朱子亦未以華嚴「事理無礙」之說爲未是。釋氏既窺得這些道理，今欲排釋歸儒，則釋氏這些道理，也不得不理會，不採納。宋儒立說，自不得不異於孟子。此乃其善於發揚孟子，非故爲此枝梧生歧也。象山欲排程朱以尊孟，轉不免其說之近釋氏。此又學者所不得不微辨。

朱子又曰：

知覺之理，是性所以當如此者，釋氏不知，他但知知覺，沒這理。

今按：此所謂「知覺之理」，亦可謂乃知覺「當然」之理，此卽人文理，與知覺「所以然」之自然理不同。知覺所以然之理原本天性，當然之理則本於人事。所以然之理與當然之理自有辨。釋氏不言人文理，故僅言自然理。故朱子斥其僅知性，不知理。朱子所謂知覺之理，則是知覺之性之所以當如此者；此乃於自然理中又添進人文理，於所以然中又添進當然，合而爲一，則釋氏所未言也。

朱子又曰：

性卽理也，當然之理無有不善者。

今按：理可以「當然」言，性不可以「當然」言。性乃「自然」，亦指「可然」，而「當然」之義亦兼包於內。伊川言理頗少指當然，朱子屢稱理爲當然，此又朱子細過伊川處。然朱子亦不以性爲當然。乃在天地萬物自然之中，就人文界立場指出一當然，當然卽在自然中，違反自然，則亦非當然。必兼自然與可然，乃有當然。伊川、晦翁所謂「性卽理」者，本指天地萬物自然之理言。物各有性，卽物各有理，亦卽萬物各有其自然也。如此立說，顯與莊老相通，亦不違背於釋氏。惟程朱不肯如此說，必推極於天地萬物之「所以然」，而謂此所以然者則是「命」。此承中

庸「天命之謂性」言。故以命與理合一說之，則「天命」卽「天理」，又把命字換爲理字，如此乃云「理卽天」。如此則自然之外，更別無天之存在。中庸「天命之謂性」，到程朱便換成「天理之謂性」。蓋程朱既不認有天之諄諄然之命，遂以天命爲天理，又以天理爲太極。此程朱「理」字一新解，所以匯通老、釋，而遂若與孔孟先秦儒有異；而就人文大傳統言，則依然是孔孟精神也。

天地萬物自然之理，有其已然，亦有其可然。可然者，乃將然之推說。如木可以爲柱，此可然也。伊川則謂是木之理。而又有其不得不然。不得不然則謂之必然，如大黃不得爲附子，附子不得爲大黃，舟必行水，車必行陸皆是。此在朱子亦謂之理。凡此已然、可然、必然之理，皆在物理一邊，皆天地間自然之理。而後始有所謂「當然」之理，與「自然」之理相別。如木可以爲柱，固不得謂木當爲柱，此可然與當然之不同也。大黃不得爲附子，亦不得云大黃不當爲附子，此又必然與當然之不同也。當然固不能越出於自然，然而與自然不同。自然之中有必然，有可然，而無當然。必有人之意見參乎其間，卽從自然界演進到人文界，而後始有所謂當然。人之意見，則有超乎欲而以爲意見者，有隨乎欲而以爲意見者。子欲弒其父，則必以刀繩，否則以毒藥，否則以槍彈，惟此數者始可以成殺，此乃物理自然，亦可然也。若隨乎欲以言理，則以刀繩毒藥

殺人亦理也。但自人文理言，則不許有此欲，此乃超乎欲以言理，則弒父之欲既爲非理，亦爲不當然，而刀繩毒藥之可以殺與必得殺，其理在所不論。弒父之事何以爲非理，其中意義，不當求之刀繩毒藥，而當求之人羣之意見，待人文之演進而始有。莊老主解散人羣，故不喜人羣於自然外橫生意見。荀、韓主團結人羣，顧荀、韓不信人心可以有超欲之理，故必待聖王焉，爲人制禮定法以繩人羣於必從。孔孟則謂人心自可有超欲之理，此孟子所謂「理義悅心猶芻豢之悅口」也。故惟發明此理，斯人乃自知其「可欲」與「不可欲」，而「當然」亦成爲「自然」。苟以爲不可欲，則刀繩毒藥之可以得殺與否，其事固可不論。若果以爲可欲，其父有病，其子進藥，則不知大黃之與附子，孰有當於其疾，孰爲不當於其病，此則物理自然仍有不可不論者。故即物而窮其自然之理，深明其必然與可然之性，乃深有益於人事之當然。人文之終不能跳出自然者在此。否則孝子雖憂其父之疾，寧知大黃與附子之孰當乎！故陸王之言心言良知，仍必加進程朱之格物窮理。然亦非謂窮格大黃、附子之理，遂可以成孝子，則天下醫師皆孝子也。誤解程朱立說本意者，遂誤謂程朱教人幾乎即以醫師爲孝子，此又大謬不然。程朱僅謂孝子事親，有時不得不求醫，亦非象山之所謂「支離」也。

苟不主解散人羣，則必有人文之理以和會調協乎其羣。此人文之理，不僅以遂欲，亦將以克

欲。其達乎究極，必知理乃超乎欲之外，而非盡皆隨乎欲之後。孔孟主人心自有此理，故待人心之自悟。荀、韓主人心不能有此理，故必待聖王之制禮作法以強人之從而服。釋氏不如孔孟之期人悟，亦不如荀、韓之強人服，惟求起人之信而教之修。故以釋氏比荀、韓，毋寧釋氏於孔孟爲近。何者？荀、韓束其外，釋氏固已誘其內也。惟釋氏主於起信，信心固屬內，而所信猶屬外。孔孟主於覺，卽後人所謂悟，覺悟心屬內，而所覺所悟亦在內。此超欲之理，本吾心所自有，則屬內不屬外也。何以吾心自有此超欲之理，此亦天地之自然。人心有此理，亦屬人之性，性卽自然也。生公主「一闡提皆能成佛」，此卽猶孟子道性善，言「人皆可以爲堯舜」也。既人人皆有佛性，則頓悟成佛，外信轉爲內悟，於是有教、理之辨。教、理之辨，亦惟內、外之辨而已。然釋氏畢竟與孔孟有大不同，因釋氏主出世，而孔孟主淑世。唐代禪宗興，出世之熱忱已漸衰退，則所謂明心見性，頓悟成佛者，乃有其弓繳，無其鵠的。既不想望於往生，又不轉途爲淑世。禪宗尊宿，乃疑若脫空玩世然。因此常若其與莊老近。朱子排釋，常以爲其不知有理，亦在此也。然其鞭辟近裏，重視內悟，則宋儒理學，亦可謂自生公以來釋氏教、理之爭之正統血脈，不可誣也。

程朱毅然以復明孔孟之道自任，排斥禪釋，不遺餘力。而其視理，則曰萬事萬物皆有理，必

使人卽物而格，卽事而窮；又若轉內向外，反與莊、老、荀、韓近，而視禪宗反更遠。然此乃不得程朱之眞意而入歧途，不足爲程朱病。象山陸子，自謂得孔孟眞傳。或問陸先生教人何先？曰：「辨志。」問何辨？曰：「義利之辨。」孟子曰：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」明吾心，斯卽知理義矣。若如程朱言窮理，則不知爲自然物理歟？抑人文之理歟？若如象山言辨義，則顯屬人事，無所謂物義。象山亦非謂自然物理可以不必窮，蓋謂先立乎其大者，則小者不能奪。站定在人文立場，則自然亦莫能外。故象山必主「心卽理」，而少言性。因言性，則引而遠之。大黃、附子皆有性，瓦礫、屎溺亦有性。則爲支離。若言心，則惟人爲靈，理屬人倫，不屬萬類。此皆超欲之理，非俟人之自悟於心不可。然不悟人不能自外於物，心不能自離於性。故朱子稱象山有見於中庸之「尊德性」，而己則有意於從「道問學」方面補其偏。象山終不免於專一，朱子乃始爲宏通也。

陽明承象山之緒，其所辨則較象山爲稍寬。故曰：

物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物耶！故有孝親之心，卽有孝之理。無孝親之心，卽無孝之理矣。有忠君之心，卽有忠之理。無忠君之

心，卽無忠之理矣。理豈外於吾心耶！

此等處，發明人文之理，而亦不忽於自然之理。忠孝乃人文之理，而陽明又必兼及於物理，此陽明較象山寬處。然謂天下無心外之物，又謂：「告子見一箇性在內，見一個物在外，便見他於性有未透切處。」是陽明乃謂性與物無內外之分矣。此則已近晦翁以格物窮理爲盡性之功，而猶必謂天下無心外之物，此則猶站在象山一邊，可謂其無定見。羅整菴困知記辨此頗明晰，謂：

盈天地之間者惟萬物，人固萬物中一物耳。乾道變化，各正性命，人猶物也，我猶人也，其理容有二哉！格物之格，是通徹無間之意。蓋工夫至到，則通徹無間，物卽我，我卽物，渾然一致。

又曰：

吾之有此身，與萬物之爲物，孰非出於乾坤，其理固皆乾坤之理也。自我而觀，物固物也。以理觀之，我亦物也。渾然一致而已，夫何分於內外乎？以良知爲天理，乃欲致吾心之良知於事事物物，則是道理全在人安排出，事物無復本然之則矣。則如川上之嘆，鳶飛

魚躍之旨，試以吾意著於川之流，鳶之飛，魚之躍，若之何正其不正以歸於正耶！

又曰：

人之有心，固然亦是一物，然專以格物為格此心則不可。於天地萬物上，良知二字，自是安著不得也。

又曰：

天命之謂性，自其受氣之初言也。蓋形質既成，人則率其人之性而為人之道，物則率其物之性而為物之道。其分既殊，其為道也自不容於無別。若謂天地人物之變化，皆吾心之變化，而以發育萬物歸之吾心，是不知有分之殊也。夫發育萬物，自是造化之功用，人何與焉！故曰天人一理，而其分不同。人生而靜，此理固在於人，分則屬乎天也。感物而動，此理固出乎天，分則屬於人矣。所貴乎格物者，正欲其分之殊，而有以見乎理之一也。此理之在天下，由一以之萬，初非安排之力。會萬而歸一，豈容牽合之私。是故察之於身，宜莫先於性情。

凡此所辨天、人、心、理之間，可謂明晰矣。陽明所謂孝親忠君之心，此皆人之性情，豈卽物理乎？又豈卽造化乎？天地萬物，豈皆由於我心之忠孝而始有其存在乎？陽明之病，在推擴「良知」功能過其實，卽以之當物理，當造化。混自然理於人文理，近似西方之唯心哲學。晦翁之主格物窮理，乃欲在造化物理中求人性情之暢遂，卽所謂「理一分殊」之旨，卽自然理與人文理之分別存在也。人之性情，雖與物理造化相通，雖亦爲造化物理中之一事，而究自有別。象山、陽明，皆不免太重視了人之性情，而忽略了造化物理。而陽明乃以人之良知卽包括盡了造化物理，此尤立言之失。整菴又言曰：

> 人之知識，不容有二。孟子但以不慮而知之者名之曰良，非謂別有一知也。今以知惻隱、羞惡、恭敬、是非為良知，知視聽言動為知覺，是果有二知乎？夫人知視聽言動，不待思慮而知者亦多矣。感通之妙，捷於桴鼓，何以異於惻隱、羞惡、恭敬、是非之發乎？四端之發，未有不關於視聽言動者，果何從而見其異乎？知惟一耳，而強生分別，吾聖賢之書未嘗有也。

整菴之言如此，其認人之知唯一非二，此固是矣。然孟子已有「性也有命，君子不謂之性」、「

命也有性，君子不謂之命」之辨。人之知視聽言動，此孟子之所謂「命」。知惻隱、羞惡、恭敬、是非，此乃孟子之所謂「性」。由前之知，可以格物理。由後之知，乃以通人文。是孟子亦尚分言之，整菴則合而同之，蓋整菴仍主晦翁「性卽理」之說，而不知後人之思理，容可與前人有不同。程朱之言「性卽理」，若較孟子之分別性、命爲合言之，其實則是分之而益細。蓋「德性之知」本於天命，而「聞見之知」則起於人事。固不得一尊天命而抹殺人事。陸王之主「心卽理」，則若有合於孟子，實則只認人文理，而忽略了自然理，亦可謂只許有自然之良知，而不許有人文之窮格，尚不如孟子之分別性、命爲有當也。

今再約而言之。有義理，有物理。義理者，超乎物外，所以調欲。物理者，隨乎欲後，而以給欲。一爲人文理，一爲自然理，此二「理」字含義實別。中國古籍言「理」，如孟子言義理，莊周言物理。蓋道家務期人性之自由而伸舒，而未得其方，故一面主於破棄羣體，而一面又必因應萬物得其宜，以謂如此，始可內不爲羣所礙，外不爲物所迫，而我之天性始得張皇而滋榮；此莊老之旨也。其流而爲神仙方術，亦主擺脫人羣，而又能驅駕萬物得其宜，而後始能然。近代西方言自然科學，亦主個人自由，其態度積極，與中國道家異，其理想之所趨赴，則與中國道家實有其大體之相似。故自然科學之發展，僅人類所求之一方面，其另一方面，則當以無政府主義爲

歸宿。否則得其一，失其一，人性仍無絕對伸舒之境。然無政府終不能無社會。而且科學昌明，正賴羣力。若覬覦於無政府之境界，卽當犧牲科學之隆盛。卽謂科學昌明而人盡自由，可以無政府，甚至無羣礙，然人欲則終於不能盡。此如與影競走，終無可及之理。故以理給欲，理終不逮。至如荀、韓，主由聖王制禮作法以制人之欲，拘人之性，而使人羣得以相安，以共勝夫外物。此則猶西方之言法治，亦如馬克思之唯物史觀而主階級鬪爭，要之非人性所欲之極詣。果使科學日隆，法治日密，或階級意識日鮮明，人性得遂於外物，而復見絀於羣制，如陷泥窟，拔一足而他足之陷轉深，終難脫出。此皆不認人性中自有理以調制其欲也。耶教主有超欲之理，惟歸其理於天，不謂人心所自有。獨釋氏與他教異，他教皆尊天，釋氏則曰「諸天奉行」，不尊天而尊己。釋氏所尊者「佛」，佛者己心之內覺。凡有心皆可有覺。抑且佛教最不許有欲。此心之覺，貴在於無欲。亦可謂耶教乃「天宗」，而佛教則爲「心宗」。惟耶教尚許人有羣，而佛教則必歸於滅羣。故西方反耶教者厥在科學，而東方佛教，乃獨可有教、理之爭。自佛教來中國，而有生公大乘「頓悟」義，又有禪宗「卽心卽佛」義，此皆佛教教義自身內部之演進。佛主出世，孔孟主淑世，惟其謂人心自有超欲之理則一。故自禪宗又一轉而爲宋明之理學，此亦一種教、理相爭之歷史階段中所自有之演進也。若其自程朱展演出陸王，則程朱本不成爲教，而陸王所持之

理，亦不如程朱之宏通而圓密。故陸王思想之在本時期中產生，固亦是教、理相爭之一波。而陸王之對程朱，則不得目以爲教、理之相爭也。若以擬之釋氏，則程朱猶如生公，生公以下尚可有佛學。陸王猶如禪宗，禪宗以後可以不復有佛學，陸王以下將更不能有儒學。何者？滿街皆是聖人，人人盡可以爲聖，而聖學終必墮地以盡。堯、舜以前曾讀何書，故禪宗可以不讀佛教經典；陸學所主，亦可以不復讀書也。

若論中國之道教，則實爲道家思想之墮落。自莊老清淨折入神仙方術，又折而成爲符籙，此皆倒退，非前進。要之皆屬個人主義，亦皆爲因應物理以求遂我欲耳。道教中陳義稍勝者，亦不過曰清淨修鍊，此與所謂教、理之爭無涉。特其重個人，重自然，注意研尋造化物理，故得於中國第二期學術思想史上猶有其位置。

今論本期思想之轉變，則明清之際已露端倪。斯時也，以個人觀點爲中心之趨勢又漸衰，以大羣集體觀點爲中心之要求又漸盛。於是明清之際之學者，較不喜言個人心性，而轉重羣體政教。經史實學，轉盛於講堂錮習。陸王主「心卽理」，其精神意趣專一內嚮，偏於以個人觀點爲中心之流弊更顯。程朱博觀物理，旁及自然，精神意境稍闊越，而其弊亦在太重言心性，不重言治平。明清之際，由於時代刺激，乃有由心性轉向治平之一趨嚮。於是乃有由程朱轉歸孔孟之

一大期求。惟滿清以部族政權，盜僭主人，學術思想受其桎梏，其科舉取士，一依程朱，又大興文字之獄。學者不敢明目反清政權，乃轉而反朝廷之功令。其反程朱理學，實卽反當時朝廷之功令也。於是一時之心力智慧，乃大湊於古經籍之訓詁考訂，而有漢、宋之爭。其實固非明清之際學術思想轉變始兆之所指。而於是此第三期新學術之曙光，乃不得不遲遲有待於清政權之解紐。乃繼此而西風東漸，已非中土學術閉關自守之時。中外交會，發端實大，密雲不雨，亦其宜矣。

今請附論及於戴東原之所以評宋儒之言「理」者以畢吾文。東原著書，先有緒言，後有孟子字義疏證，而二書所詮「理」字含義亦微不同。緒言之說曰：「自然之極則是爲理」，「期於無憾，所謂理也」，「理非他，蓋其必然也」，「就天地人物事爲求其不易之則是爲理」，「理要其後，非原其先」，「知條理之說者，其知理之謂矣」，「心之精爽所照者不謬，是謂得理」，「可否之而當，是謂理義」。凡此所謂，皆自然物理也。故曰：「古人多言命，後人多言理，異名而同實。」蓋命與理，皆造化物理，皆卽自然也。又曰：「宋儒推崇理，於聖人之教不害。」蓋東原既專以造化自然之物理爲理，自與程朱格物窮理之說差近，故謂其於聖人之教不害也。及其爲孟子字義疏證，而所詮「理」字含義乃稍稍變。故曰：「理者情之不爽失也。未有情不得而理得者也。」又曰：「理者存乎欲者也。凡事皆有欲，無欲則無爲矣。有欲而後有爲，有爲而歸

於至當不可易之謂理。」又曰：「通天下之情，遂天下之欲，權之而分釐不爽謂之理。」至是而東原乃歸重於一本人之情欲以言理。然人之情欲，亦出自然，理則隨其後而給之，以使之暢遂無夭折。則東原之所謂理，仍不能自脫於自然物理也。惟曰：「天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情，絜人之情，而無不得其平也。」此可謂有當於孔門之所謂「恕道」，乃始駸駸乎超越物理而達於人文之理之一境。然東原終不能於自然理外認有人文理，故言「恕」而不言「忠」；則其所以爲恕者，其本亦在外不在內。豈孝親忠君皆由以我之情絜人之情而始得乎？孟子之所謂良知良能者，豈亦恕道乎？惟其不認人心內在自有理，故必向外求之，向外求之則皆物理，非性情之理也。東原之言曰：「苟捨情求理，其所謂理，無非意見也。」宋儒言理，如有物焉得於天而具於心，於是未有不以意見爲理之君子。」今不知東原之所謂「情」果何指？若以惻隱、羞惡、恭敬、是非爲情，則東原之言洵是矣。若專指饑寒號呼、男女哀怨以爲情，是東原仍不認人心內在自有理，仍以理爲在外，必隨欲以給欲者而始謂之理也。饑寒、男女之欲，人禽所同；惻隱、羞惡、恭敬、是非之情，則人類所獨。故自自然物理以觀人文之理，則一切人文之理，眞皆所謂人之「意見」耳。若孝親忠君，此豈自然物理之所有，豈亦非人之意見乎？特此乃非一人之私意見，而實出人類之公意見，所以不謂之「意見」而謂之「理」也。然此種意見，顧

得謂其非「得於天而具於心」乎？故東原之折宋儒，其實皆不足以折宋儒也。惟程朱言理，一面既就此人之意見郎人文之理而求之，一面又外求之於天地萬物；是東原之所言理，程朱固可包之。東原之折宋儒，實未足以折宋儒也。然東原立說，實亦本之於反功令，故東原言恕不言忠。蓋言恕道，顯見人我之平等；而言忠道，則易使人誤會於以下之事上。故章太炎謂：其謂「以意見殺人」，實激於雍正大義覺迷錄之文字獄。是則東原之說，雖未足以定前人之是非，而其精神所在，實仍沿晉、宋以來教、理之爭之舊。此則所當爲之指出也。

（此稿刊載於民國三十四年一月思想與時代四十期）



唐宋時代的中國文化

一

這一講題是董彥堂先生代我擬定的。

我總認為文化應該是指整體人生而言。個人人生包涵在整體人生內。個人人生說不上是文化，個人只依照文化而生活，個人人生中自然也必反映出其所依照之文化大體之一部分、一面相，但文化必是指的社會的人生。社會人生有其各部門多方面之配合，而又必帶有歷史性的時間緜延。文化是指的此種立體的時空兼盡的各部門多方面的社會人生之整體。因此研究文化，即是研究人生，也即是研究歷史。全部人生的歷史過程始是文化。我們該就以往歷史記載中來體認以往社會之本質，就其當時生活之各部門多方面的相互融洽成為一整全體之內涵的意義與價值上來

說明當時文化之眞相。社會本質變動，即是文化演進。在這上可以看出某一文化內涵之活力，及其所將趨嚮之前途。

我常這樣看法：我認爲要講某一民族的文化，必得依據此一民族之全部歷史。我們該從此一民族全部歷史之演變轉進中，來指點出此一民族文化之趨勢與嚮，意義與價值。

二

中國文化，並非一成不變，其間也有好幾次極大的變動。唐宋時代，也是中國文化一個大變動的時代。我對中國歷史和文化的看法，曾經寫過幾本書，較早的是國史大綱和中國文化史導論，較近的是文化學大義和未完成的國史新論中之前三篇，中國社會演變、中國傳統政治和中國智識分子。這一次的講演，並沒有多少新意見，只是把前列幾部書中的舊見解，扼要陳述。

唐宋時代之大變動尤其顯見的是從安史之亂到五代十國。安史之亂以前之唐代是一個樣，五代後之宋另是一個樣。而從安史之亂到五代，則是其蛻變期。

大體說來，唐以前的中國，以黃河流域爲主體，宋以後的中國，則以長江流域爲主體，經

濟、人物，一應文化重心，全由北方逐步轉移到南方來。氣候、地形、風土、物產，外面的一切，即人文的外圍環境，縱不能由它來決定文化，但其所加於文化之影響力則甚大。中國文化創始在北方，而逐漸轉移到南方來，這一點爲研究中國文化一絕大應該注重的著眼點。

古代北方中國，若就西周乃至春秋時代言，我們不妨稱之爲近似西方中古時期的一種「封建社會」。所以說其「近似」，因爲並不一致。秦漢以來，封建社會逐步崩潰，代之而起的，是東漢以迄隋唐的「士族門第社會」。這一種社會形態，爲西方歷史所未有。士族門第，也可說是一種「變相的貴族」，而決非封建貴族。安史以後，這一種門第貴族又趨崩潰。宋以後的社會，又轉入一新形態，我無以名之，姑名之爲「科舉社會」。此乃以科第爲中心的社會。此一形態，更爲西方歷史所未有。正如東方歷史沒有走上近代西方所謂「資本主義」的社會一般。正因中西雙方文化精神不同，因而其歷史進程亦不同。我們即根據此歷史進程之不同，來指示出雙方文化精神之不同。

無論是封建社會，門第社會，乃至資本主義的社會，或甚至共產主義無產階級專政的社會，它們有一共同相似之特點，即在此諸社會中有一文化（此指狹義言，如智識教育等）、經濟權力的結集點，成爲此社會中一切動力之發散中心與推進的起腳點。換言之，則是此諸種社會，都有一種組

織，而此種組織則是多少帶有一種特權，或特殊便利於某一部分人的，而因此形成社會之不平等與不自由。中國宋以後的科舉社會，則比較上沒有這一種特殊力量的凝結。換言之，比較沒有組織性，因而見其平鋪、散漫、無力量，而比較上有更多的平等與自由。

這一種社會有利亦有弊。明末顧亭林先生因感於當時社會上急切沒有一種可憑藉的組織，來發動革命，驅除外敵，而回想到古代封建門第社會之長處。他遊歷到山西聞喜的裴村，那是唐代門第社會的殘餘組織，還依稀彷彿可以從此推想的一個聚族而居的大村莊，因此他主張變相地來恢復封建。其實他用心所在，則是如何來加強社會的組織力。據近代傳說，山西票號，乃由顧亭林先生創始，則是轉向於商業資本上來培養組織的一條路。惜乎中國傳統政治理想，一向注重節制資本，那一組織，也無從發展。最近孫中山先生，同樣如顧亭林先生般，感到宋以後中國社會之弱點，他想憑藉會堂，即清末社會下層的一種秘密結合來助長革命。他到「五四運動」以後，又注意到學校裏青年結合的力量。此因中國社會由宋以來，無組織、無結合，只有學校青年，比較羣居集處，可以運用。這在明末黃梨洲的明夷待訪錄裏，也有相似意見。此因梨洲乃東林子弟，當時江南東林、復社全是一種書生結合。亭林極不贊成此種的結合，而梨洲則極想加以善導與利用。

可見宋以來的中國社會，若要結合成一種力量而加以運用，大體不外幾途：一是書生講學團體，二是江湖秘密結社，三是如亭林所舉農村宗法組織；而此一組織，其實在三者中更少眞力量，它只是中古門第社會之一種遺蛻而已。

三

連帶可以說到宗教。宗教也是形成社會組織力量的一個重要機能。西周、春秋封建時代，相因於此種政治制度，而有一套與之相配合的宗教。我上面說過，西周封建和西方中古時代之封建有不同。西周封建主要是一種政治制度，是由上而下的；西方中古封建，主要是一種社會形態，是由下而上的。配合於西周封建政治所需要的一種中國古代宗教，也是極富政治作用與宗法意味的。待到封建政治崩潰，秦漢統一，那種舊宗教也早感不適用，印度佛教遂乘機得勢。在東漢晚年，佛教開始在中國傳播，也正是中國門第社會開始形成之際。這是中國史上一極堪耐人尋味的事。佛教出家與當時南北朝隋唐同相崇重的大門第兩種看像相反的風氣，卻正好相得而益彰。這因爲門第勢力的背景，是社會性勝過了政治性，這正和西周封建貴族政治性超過了社會性恰恰相

反，而佛教也是一種社會性超過政治性的。

至於自宋以後，不僅大門第沒有了，而佛教勢力也逐步衰微，遠不能與唐以前相比。若說宗教盛於衰亂之世，則唐代正是富強盛世，而五代十國下迄宋元衰亂不絕，如何佛教盛衰轉成反比呢？這裏卻該把社會經濟來解釋。

宗教力量應該有社會力量相當之供養與維護。南北朝隋唐，社會有大門第做了佛教寺院之護法者。宋後代之而起的，只是科第，只是平民學者，相因而盛的是書院講學，是張橫渠、朱晦菴一派所提倡的農村自治，鄉約、社倉與保甲，乃及王陽明的良知之學。近代章太炎曾說，陽明良知哲學，是平民社會的哲學，這是不錯的。

西方由封建社會轉入資本主義的社會，耶教勢力繼續存在，在先是封建貴族爲其護法人，在後是資本主義做其供養者。中國宋以後的社會，既無門第，又無工商大企業之資本集團，因亦無大寺院與雄厚的宗教勢力。總之，宋後中國社會是散漫了。

再從宗教說到藝術。藝術也需社會財力供養。唐以前的藝術，多半表現在大門第與大寺院，宋以後便轉入爲平民的。即就繪畫一項而言，吳道子以前，中國畫多半以富麗雄偉的姿態出現，大規模的壁畫卽其一例；宋後壁畫漸於絕迹，代之而起的是書房畫。應用的場合變了，繪畫的作

風也變了。

又如書法，這是中國一種獨特的並世無二的專有藝術。南北朝書法，大體有北碑南帖之分。這種藝術，在當時專掌握在門第階級手裏。但南北門第性質，細加分別，亦有不同。北方門第，比較更富傳統性，比較更富政治性。南方門第，比較更重創新性，比較更重社會性。北方書法以碑見長，碑文是大體應用於政治性的、貴族性的、宗教性的，如大建築，如大墳墓之類。而南方尙帖，帖是以個人日常生活之意味爲重的。唐代門第漸漸融吸南北朝之兩支派，而書法亦碑、帖並重。但到宋代，則碑不如帖，宋代書法是偏宜於帖的。這正如宋代新興之書房畫一般，藝術漸漸擺脫宗教化、貴族化，而日趨於平民社會之日常生活化。

再如音樂、雕刻。唐代以前也都是貴族性、宗教性的意味重。如雲岡、龍門一類大規模的石像，宋以後便絕難再見。唐代音樂，還都是大樂器合奏的大場面；宋以後便變成一面鼓、一把三弦在鄉村裏流浪說故事。可見無論從繪畫看，從書法、從音樂、雕刻看，乃至從建築看，乃及其他一切藝術看，我們全可歸納在一大通例之下，卽是由貴族性的轉化成平民性的，由宗教出世性的轉化成日常生活的。那一轉化，其本原則在社會形態之轉化中連帶而起。

我們再根據此點來看文學，恰恰也有同一的趨勢。唐以前的文學，大體還都應用在政治上層

貴族階級乃至宗教的方面。因此唐前文學比較重要的。就散文論，如詔令、奏議是政治的；如墓碑、墓銘，宗廟、寺院的碑記之類，是貴族門第以及宗教方面的。直要到韓愈、柳宗元起來提倡古文，乃始把散文應用擴大到平民社會的日常生活方面。越到後代，這一趨勢越明顯。宋代歐、蘇、曾、王的集部，就其文字之應用範圍論，顯然平民性、日常生活性的已遠超過貴族性乃及宗教性的兩範圍。因其文章抒寫之對象不同，而牽連及於文體之改革，以及文章情味之變動。

這一變動，若溯及遠源，漢末建安，新文體已露面。曹氏父子，便已是把平民社會的日常情味，帶進貴族廟堂之莊嚴文體中，而形成一新風氣。但此風氣，只如曇花一現。必待社會本質全體變了，相應於新社會的新文體，纔會正式流行，那則必待於韓、柳。

其次說到詩、賦韻文。在古代，如詩經、如楚辭，雖中間儘有不少歌咏平民社會日常生活的種種情調的作品，但也必依附到上面政治階層之運化之內而始獲得其存在與流傳。此下如漢代以後之樂府，也是如此。漢代文學大宗必歸「賦」的一門，而漢賦是顯然屬於上面政治貴族階層的。直要到建安時代，纔始有賦的新應用，如王粲登樓賦之類，是其顯例。但一到韓、柳古文派興起，賦的一體，在他們集子中，更不再占重要之地位。詩的地位代替了賦，而詩之內容及其情調，也顯見逐漸由貴族性的、宗教性的，轉化成平民性與日常生活性的。此種趨勢，也到李、

杜、韓、白而大定。宋以後沿此流變，不煩再說。

唐末到五代，詞體新興，也又絕對是一種便利於平民性與日常生活性的情味，而更不適合於上層的政治性乃及宗教性。如南唐李後主的詞，他雖是一國之君，他的詞豈不純是平民性的日常生活的情調嗎？

宋以後又有平話、章回小說之新文體，那更是專偏向平民社會日常生活的文體，不用詳論了。這一類文體，在唐前門第社會乃及宗教得勢時期，決不會盛行。舉此數例，可見文體也隨社會本質之變而變，也與藝術同樣一例。

四

上面指出由唐到宋中國社會本質一大轉變，勢必影響到政治。試再略說。西周、春秋時代，是一封建社會；由東漢到中唐，是一門第社會。具如上述。無論是封建，或是門第，社會上都有一種特權階級與傳統力量，可與上層政治分庭抗禮。在封建時代，天子與諸侯，同是世襲，故天子一位，君一位，卿一位，只是一級一級的等次。漢後封建貴族沒落，門第新貴族代興，魏晉以

下，門第在社會上的地位與力量，有時還在王室之上。即如東晉王氏，豈不比王室司馬氏更有較高的地位？即在北朝胡人統治下，也不得不承認社會上故家大族之傳統尊嚴與其眞實力量，因此遂造成當時北方中國胡漢合作的局面。直到唐代，王室李氏在社會上的客觀位置仍不敵崔、盧諸家，縱如唐太宗也扭不轉這形勢來。因於此種形勢，中國雖是一廣土眾民的統一國家，雖有亘歷二、三百年傳統不輟的王位繼承，但皇帝在政治地位上，其超過政府宰相以下的仍不大。但一到宋代，社會本質變了，全社會逐漸平等，再沒有封建，也沒有門第；如是則政府大臣，全都是平地拔起，論其家世，多半是寒微的，論其出身，多半是平民的。於是在政府中只賸下皇室一家，高高在上，相形之下，尊卑懸絕。那是唐以前所沒有的現象。

因此影響到人物。讓我們隨便舉例，即如唐代之李德裕與宋代之王安石，同樣是一位得君得勢的宰相。但李家的先代，遠與王家不同。即就其退休以後而言，李德裕的平泉山莊，何等豪奢！而王荊公在南京鍾山，只如一平民，只是一小康溫飽的家庭而止。

再由此說到隱淪之士，如唐代之李泌，若與宋代之邵康節相比，便可想見。他們兩人的生活境況和其內心姿態顯見不同，因此其影響及當時的政治方面的也不同。又如唐代之王摩詰與宋代之林和靖，一樣懸殊。單就其生活情形言，王維的輞川別墅，何等豪華濶大！林和靖則「梅妻鶴

子」，只成西湖孤山一處士，只能把自己憑藉自然，融化在自然中。孟子說：「居移氣，養移體。」唐、宋社會不同，因此家庭不同，於是從此社會與家庭中所培育出來的人物也不同。此種人物之氣派不同，情味不同，而行為措施也不同。總言之，唐以前人物常帶貴族性，而宋以後人物常帶平民性。

因此影響到政治，有說不盡的大變化。總言之，是高卑懸絕，王室與政府逐漸脫節，政府與社會也逐漸脫節。此所謂「脫節」，是指高下懸隔而言，政府顯見超出於社會之上，王室又顯見超出於政府之上。而就其顯見於制度方面者，則宋以後更趨於中央集權，地方政府更趨於輕微不重要而逐步頹壞，而王權又逐步超過了相權。這是宋以後中國政治上一大問題。

宋以後的士大夫智識分子，在他們內心，未嘗不感到此層。因此宋後學風，也顯見和唐以前不同。他們在實際功業的活動上，比較唐以前是相形受壓迫了；但在理論上，他們的意態卻轉較唐以前更激昂，更奮進。於是遂有宋明兩代相傳之「理學」。他們高高的提起這一個「理」字來由下抗上；在理的觀念下，上下是絕對平等的，更沒有一層層的階級限制。

這一種學風，便是面對上述的王室政府和社會之逐步脫節而求其得所挽救與矯正而起的。因而宋後的士大夫，常帶平淡而又嚴肅的風度與意態。平淡見其平民本色，不如唐以前貴族門第之

豪傑氣。嚴肅見其代替了一種宗教性，卻轉不如唐以前貴族門第之只著想在社會實際功業活動上之轉見爲和易近人情。

因此宋明學者，又常見爲與政府相抗衡，而立在對敵的地位。程伊川、朱晦菴、王陽明，下至東林學派，都被政府視爲僞學與厲禁。唐以前的士大夫，卻轉與政府較易融洽，沒有這樣的界限。這些全都由社會本質之變的一個源頭上演化。

五

現在試再進一步來討論此一社會本質之演變，究竟在全部文化上具何意義。

我常說，中國文化是「內傾型」的，而西方文化則是「外傾型」的。現在試另換一名辭來發揮我意。我又想把中西文化分爲「求盡人性的」和「求盡物力的」兩型。求盡人性的便是內傾的，惟其內傾，故重於盡人性。求盡物力的是外傾的，惟其外傾，故重於盡物力。

信仰宗教上帝，也是一種外傾，也把上帝看作一種超越外在的力。所以在某一意義上，宗教信仰也包括在求盡物力之範圍內。然而求盡物力，往往忽略了人性。

中國文化則在盡人性的一邊太注重了。由貴族門第轉化到平民社會，由宗教出世轉化到日常人生，在人性要求上，不可說是不應該的。人性要求平等，要求自由，然而眞平等、眞自由的社會，卻於力量之發揮方面要受損害。宋以後的中國社會，在人性要求之平等與自由上，是確有所獲的，然在力量上則遠較唐前社會爲薄弱。

我們必須把捉住整個社會之本質上的演變來測定其背後的文化之內涵意義與眞實價值。一應經濟、政治、文學、藝術與哲學、宗教，皆相隨於此整個社會之本質上的變而與之俱變，也爲要完成此一整體社會之本質的變而各有所變。

中國由封建社會變成門第社會，又由門第社會變成平民社會，這是中國文化一大趨嚮，這一趨嚮歸極於「盡人性」。平等與自由，只是兩個空洞的名詞，只指人與人的外面的相與關係，並不是說人性之所要求即在自由與平等；但只要眞能盡人性，則自然會走向自由平等的道路。中國思想界，好像沒有注重到自由與平等，好像並不在爭取自由與平等，而實際則走向了那條路。然而眞自由眞平等的社會，一定要缺乏組織，散漫平鋪，力量不集中，又無法運用此力量。

西方則由封建社會轉成資本主義之社會，最近又有無產階級專政的共產主義社會出現。無論其是那一種，都能把力量組織起來而集中運用。這兩種正相反的文化進程，推究其所以相反的最

後根源，又在那裏呢？……

（編者按：此篇係先生遺稿，未發表，並亦未完成。推測其寫作年代，應在民國四十二、四十三年左右。民國四十一年四月十六日，先生應聯合國中國同志會之邀，在淡江文理學院驚聲堂講演，即講此題。講演方畢，驚聲堂屋頂泥灰坍落，擊傷先生頭部，昏厥送醫。越後修養一年始全癒。此篇或是事後補寫者。民國四十一年四月三十日大陸雜誌四卷八期載有當時講辭，與此間有異同，乃聽講者所筆錄，玆不擬用。此篇自遺稿中檢得，雖爲未完之篇，然其大意已陳，信可供讀者參考。其未足之意，則篇首所提及之相關著作多種，皆可參觀。）

黑格爾辯證法與中國禪宗

一

在西洋哲學史上，黑格爾的辯證法不易懂，它的思想近乎神秘。從常識上講，很難懂。中國禪宗亦然。辯證法和禪宗內容都深博，兩者皆歸於絕對的「唯心論」。辯證法講「名字言說」，禪宗則不然；但兩者之結論則相同。我今來講兩者間可以互相發明之處。前講莊老易庸，②便因爲莊老易庸有些近乎辯證法，同講可彼此印證。並且同時說明辯證法與禪宗，亦是運用思想的一個門徑。

二

② 編者按：該講文稿莊老與易庸，已收入莊老通辨。

辯證法卽是邏輯。以前的邏輯是形式的，辯證法則是實質的。黑格爾有兩句話可以包括辯證法的內容：一是「矛盾的進展」，一是「內在的超越」。此證辯證法非卽是一方法、一形式。辯證法若爲眞理，其形而上學則必是「思有合一」，思想與存在合一；思是「主」，對象是「客」。黑格爾說「主」、「客」是合一的，「內」、「外」是合一的，「心」、「物」是合一的。佛經上則謂「能」、「所」合一，馬列主義則謂「意識」與「存在」合一。黑格爾強調「精神」與「物質」之合一，所以說整個宇宙的進展，是矛盾的進展，內在的超越。

黑格爾曾說：「講某家的哲學應從哲學史上來說。」這句話很有意思。我講黑格爾學說，卽在問它這學說是怎麼來的；並不問它學說本身之對與不對，那是另一回事。

西洋人從前講上帝，落在宗敎一邊；科學家則從事物上講因果，偏於外面。科學家講的是物理，理在外面，是客觀的，無法改變它。到近代的康德則謂「時」、「空」，是在心裏的理，非外在的；反映在外面的理，是從心內面出發的。重心在人，在心裏，外面的叫「物如」。黑格爾則比康德更進一層，他的說法既不偏在內，亦不偏在外，而以內外爲合一。

何謂「矛盾的進展」?「內在的超越」?我不想用黑格爾的話來作說明，而僅就我的看法去闡釋它。譬如說，眼前這是桌子。此一桌子，若照黑格爾說法，其本身應有自由，應有它的本性。

黑格爾看重「本性」，看重「自由」。世界上的東西，如講桌子，一定還有所謂不是桌子者在。講到桌子，即想到不是桌子；想到不是桌子，即想到桌子。此中便有「進展」。「是」與「不是」乃矛盾，「桌子」與「不是桌子」亦矛盾。由「是」到「不是」，即所謂「超越」；然這超越乃「內在的超越」，仍未跳出桌子的範圍。「這」是「桌子」，「這」不是「桌子」，是也罷，不是也罷，總跳不出一個「這」字；此即所謂「內在」。

說我爲「我」，我非「非我」，想到「我」與「非我」之對立，便產生不自由。「非我」乃否定，「是我」乃肯定，否定與肯定卻統一在「我」之下，乃無不自由可言。黑格爾認爲「依他」則不自由，「自己存在」則有自由。如「我」與「非我」是一「矛盾」，「是」與「非」是一「矛盾」，而「是」、「非」，「我」、「非我」，一統之於「我」；「超越的我」，乃能統一此「我」、「非我」和「非」與「是」。故黑氏之辯證法，在使人從矛盾進展中，獲得最大的自由，心靈(內在)的超越。心靈非一無過程的存在，心靈乃主動的必表現於自身之外。

從「我」講到「我非非我」，是心靈的超升。憑藉「我」到「不是我」，乃所謂揚棄。但是揚棄一部，還要保留一部。揚棄其中之矛盾，而保留它的合一。黑格爾說心不是死的存在，而是過程；揚棄世界上一切存在的矛盾，而保留最高的心靈存在。

三

人生是有限的，上帝是無限的。哲學上講宇宙最後的本質是無限的。有限便不自由，無限乃自由。黑氏說「無限」與「有限」非對立：「有限」的本身即一否定，否定此否定即「無限」；「無限」中間保留有「有限」，「無限」即在「有限」中表現。並不是取消了「有限」，便可得到「無限」。所謂「普遍」（「共相」）與「特殊」（「殊相」）非絕對無關係者，因普遍即在特殊中；無殊相，亦無共相。如說「人」，講的是「共相」的人。黑格爾則要我們講「殊相」的人。「殊相」的人怎樣講法？靠思想。靠純粹思想。儒家所謂「理一分殊」，黑格爾則要從「分殊」去講「理一」。

黑格爾講精神，即是「我」，或所謂「宇宙我」，萬物一體。他說上帝即在我們身上。上帝存在於各個體，上帝在我心。而我是進展的，歷史是進展的，則歷史之進展變化，實乃上帝個體之進展變化；亦即所謂「具體的共相」。

如笛卡兒云：「我思故我在。」黑格爾則云：「我思故我不在。」譬如我知我在此地講話，此

剎那所知之我，乃前一剎那之我，非此一剎那之我；由後一剎那之我，才知有前一剎那之我。前一剎那之我乃「行我」，後一剎那之我乃「知我」。蓋「我」在每剎那間均在變。而思想必須有一對象，故黑氏說只有「非我」才能知我。我們知樂時，樂已過去，因前一秒之「我」，是在下一秒「我」之意識中。

爲求自由而避世，則不止行爲之避世，思想上也應是避世的，如云「一念不起」。可是一念不起，豈非死人，死人尚有何自由可言？照莊子說法，前一剎那之我與後一剎那之我皆是「我」；或則皆不是「我」。黑格爾不獨要揚棄矛盾，亦要克服矛盾，則要從「行我」、「知我」得一「超越之我」；所謂從矛盾求統一。從前一剎那之我超越到後一剎那之我，從「我」超越到「非我」；有揚棄，也有保留。或者說，非揚棄，而是擴充。一切存在皆非孤立。如存在就是衝突，克服衝突，乃能完成大我。我由上一刻到下一刻，不是否定，而是分化。如勇敢存在於恐怖中，克服恐怖，便完成勇敢。無恐怖，即無從表現勇敢；無磨折，即無從表現勝利。

四

黑格爾認為由人到社會，由社會到世界，皆是精神的開展，由存在生關係，由關係到開展。他認為將獨立、自由分化開來，便有不獨立、不自由者在，來表現那獨立與自由。獨立的精神分化成許多對立矛盾，而加以克服，表現精神之合一與道德之價值。凡存在均合理，因存在依據合理而進展。此理即「精神」，存在即分別之「物質」。這是歷史哲學，不同於康德的所謂「道德哲學」。他認為「理一」由「分殊」見出；分殊就是對立，對立就是矛盾，矛盾就是鬬爭。從矛盾求統一，從鬬爭求進步，來克服一切，非鬬爭不足見統一。從罪惡才見出聖潔，無限即在有限上透出表現。若然，則人生永遠在矛盾中、鬬爭中、克服中、進展中；矛盾又矛盾，鬬爭又鬬爭，進展又進展，怎樣才是了局呢？如黑氏之哲學可稱為「鬬爭哲學」。無限的進展便是無限的鬬爭；無限的鬬爭，便是無限的矛盾。

思想一定有其對象，有其內容，惟黑氏認為思想與存在合一，抽象與具體合一，則精神永在物質中表現，人生永在矛盾鬬爭過程中。故人想超出此鬬爭之世界，便要到一純粹無內容對象，無矛盾對立的思想。此則進展到了最後，到了一種絕對的否定之域。心靈的超升，超升到所謂純粹的「有」，到純粹存在的「存在」，即是上帝。到了純粹思想境界，便接觸到上帝。這是黑格爾的理念。

上帝是有人格的，其人格爲純粹的人格；即是一種純否定，不安不定。如孔子、耶穌、釋迦，皆有定型，而純人格則非有定型。在這一種境界之下，乃接觸了無限。若使持續矛盾下去，持續鬭爭下去，是何了局呢？我想黑格爾之意，係認爲在矛盾鬭爭之中立刻得到一個統一，即超越的統一。由我到非我，由人到社會，由社會到世界，最後至於宇宙的我，直到所謂純粹思想的境界，而得到一了局。

五

黑格爾之學說乃分三部：邏輯、精神哲學，與自然哲學。其中質變、量變種種說法並不精采。黑格爾講「意識先於存在」，後來馬克思則倒過來說「存在先於意識」。黑格爾說心之所思，與客觀之變動合一。馬克思則偏向物質一面講，認爲人類社會進展有一定進程，是存在決定著意識。

黑格爾的哲學是實踐的，要在變之中尋出一個不變來。上帝動搖，科學發達，人類處於不自由中，黑氏要在萬變之中尋出一個獨立自在的境界。所追求的是自由中最高的自由，而取徑在其

理論之實踐爲一鬪爭。禪宗的結論，否定之否定，很接近黑格爾的哲學，但態度則絕不同。它反鬪爭，取消矛盾，否定那否定。不同於黑格爾從鬪爭中求開展，在鬪爭中表現出其獨立自由那路徑。

有句俗諺：「自由自在」，此話很有哲學的意義。要自己存在才有自由，不然有很多限制，很多束縛。照黑格爾講法，無限的存在才有自由；若有限的存在在一個關係之中，卽非自己存在，故無自由。因全體方有自由，部分卽無自由。純粹思想卽在揚棄思想之內容與對象，亦要揚棄有限。無限須在有限中表現。我們要求由有限關係中間超越到無限境界。卽如「我」便是有限，「非我」則是無限。思想當然有其內容，內容卽對象，對象卽有限。黑格爾的純粹思想，卽要揚棄內容、對象、有限，否定那個肯定（有限）。因爲有限便投入一個關係之中，卽不得不加以否定。如說此不是桌子，卻又說是茶杯，是粉筆，豈不又落到有限上，投入另一個關係中？故仍須加以否定。不然，不能求出一個全體性的無限。故黑氏認爲不能說無限是一無限，因若如此，便與有限對立了。卽不能得到所謂自由自在。

六

黑格爾所追求的理想是自由，其實踐的方法是鬪爭。鬪爭與自由是矛盾的，這是所謂否定之否定，揚棄再揚棄；要從具體的矛盾中間得到抽象的合一境界。

我們的人生，一定是一個「合一」，是一個「具體」。黑格爾卻要從實踐的矛盾鬪爭中間，得到合一，得到自由；最後進到「思」、「有」合一，純粹思想，純否定。黑格爾學說之根本矛盾，便在這裏。他要求一個理想的自由，抽象的合一的內在的超越境界，卻必然落到具體的矛盾鬪爭上面。

抽象落在具體上面，脫離不了那具體關係。他要我們做具體鬪爭，而所求爲抽象合一，其結果只告訴我們一個純粹思想，認爲無鬪爭便無自由。

他這說法，不是人人易懂的；所謂「合一」，所謂「自由」，事實上只有少數人能得，一般人則必然落到鬪爭矛盾上去。這方法是不容易實現其理想的。中國禪宗取徑則與此大不相同。

七

一般人提起禪宗，從達摩說起，其實應從慧能說起。

神秀的四句偈，「身似菩提樹，心如明鏡臺」兩句是所謂肯定；「時時勤拂拭，勿使惹塵埃」兩句是所謂否定。慧能的四句偈，「菩提本非樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃」，則是所謂否定之否定。說上帝非上帝，魔鬼非魔鬼，茶非茶，酒非酒，什麼非什麼，而在純否定中得其全，與黑氏無異。

黑格爾要矛盾鬭爭，從具體的矛盾中間，去得到抽象的合一。禪宗則並不承認矛盾與鬭爭，認爲是「本來無一物」。所謂人卽非人，所謂物卽非物；所謂如來，卽非如來，是謂如來。所謂什麼，卽非甚麼，是謂甚麼。當下涅槃，卽心卽佛。「當下卽是」，這說法是所謂否定之否定。若問兩者之不同何在？則西方因中古的神逐漸失去人的信仰，所以再轉入人中求自由，印度無此社會背景，其涅槃不在另一世界，釋氏早去婆羅門之梵天、自在天，而轉謀現實世界了。佛說：「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。」這就是涅槃最高境界了。

西方從康德、菲希特到黑爾格，將從前兩眼望著上帝的態度，回過來看科學的世界，才離開神講到人生，講到社會，講到宇宙。這不過是一百多年的事。慧能是唐代人，距今一千多年，他之提出辯證法比黑爾格便早些。至於印度則在兩千多年前便已離開神來講辯證法，這是值得注意之處。

小乘與大乘之殊，是一個思想的變化。小乘三法印：「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。」一切只是相續，只是變動跟著變動，所謂「無常」。「行我」不是「知我」，「知我」不是「行我」，所謂「無我」。「法」從「我」之「知見」來，「我」之不存，何有「法」呢！小乘從無常、無我，才講到涅槃。黑格爾講一切存在皆是外在，這不是「緣起」、「因緣和合」嗎？因緣和合，（地、水、火、風之合。）是無自性的。大乘空宗，講「般若」、「眞空」，「空」是指「無自性」說。「因緣所生法，我說卽是空」，「空」者，空一切法；有限之上有無限，「空」則在因緣上說空。世界之一切法均起於因緣，故其本身爲不存在。「眞空」者，因緣所產生之法，均無自性、無自由，因緣之上，還是因緣，此卽黑格爾說矛盾之上是矛盾，矛盾之後還是矛盾，永遠是鬪爭與矛盾。此則說因緣之上是因緣，因緣之後還是因緣。佛法言此因緣之法爲「空」，則矛盾亦被取消了。但佛法中無自性之法（因緣法），仍是存在的，非如黑氏矛盾中永無止境。而此卽涅槃。

「涅槃」指「有」言，指「妙有」言。（「妙有」即非有之有，與非空之空的「眞空」相對。）所謂「法性常住，法性自爾」，從「因緣」來；法性是自在的，法性便是佛性。惟我們要達此佛之境界亦不容易，這時之佛法仍屬宗敎。（報答在將來。）及到中國人手，變爲禪宗，始解決此問題。

慧能說「卽心卽佛」、「卽身成佛」、「立地成佛」，是從當下求人生的解決。說「成佛」，求純否定，不在今生，在他生，那是無把握之事；那是宗敎。慧能的禪宗，則幾乎不是宗敎態度，而是人生之道。天台宗同時講「假」、「空」、「中」，俱都承認，態度不偏於一方，方法不拘於一式。照我看，慧能禪宗這一派是由天台宗一脈裏孕育出來、解放出來的。天台宗以判敎爲名，拿印度一切佛法編成一部佛法史來講，把全部思想變成一個思想，認爲一切均假、均空、均中。西洋哲學裏，實只在「無限」、「有限」、「全體」、「部分」、「變」、「常」等概念中打轉，若使能跳出此等問題，卽得解決。黑格爾分析「行我」、「知我」，這分析是所謂「反思」。小孩之見火而玩火，是「直心」；他無反思。黑格爾與禪宗便在這一點上不同，佛法爲直心，不反思，此純粹知見卽佛知見。禪宗是純粹觀照，黑格爾則是純粹思想。

慧能講「立無念爲宗，無相爲體，無住爲本」。要人們「念念之中，不思前境」，卽所謂「念念不住」、「應無所住而生其心」。要此「心」之生生不已，不住於「相」上。黑氏則敎人反思，

當反思時，便產生「二我」了。由此矛盾乃生。黑氏否定之否定，在此已用不著了。佛法中言，「常住」是所謂「如」，這樣卽這樣，現在卽現在，「如如不動」。此是一不搖不動之境界，佛法中非敎我們不見境，而是敎我們不思境，見境、思境卽亂。此處有一故事，馬祖帶懷海外出散步，適見一羣野鴨遠遠飛過，馬祖問懷海云：「何所見？」懷海答云：「一羣野鴨子。」馬祖云：「何處去了？」懷海云：「飛過去了。」再問，懷海仍如前答之。馬祖怒起牽懷海之鼻，懷海負痛失聲，當下頓悟。蓋從「不思前境」說，不應老是說：「一羣野鴨子飛過去了。」此便是所謂「純粹觀照」。此亦佛知見。如老是記著野鴨之飛，乃外迷、著相；倘你於野鴨之飛，視而不見呢，又所謂內迷、著空。不著相、不著空，乃是佛知見。

講到禪宗的「機鋒」，如問：「佛性何在？」「狗子是佛性。」「佛法何在？」「佛法在庭前柏樹子裏。」這便是所謂「話頭」、「參話頭」。怎麼參呢？宗果告知朱晦安云：「參話頭止許念，不許思。」食時、睡時，老是念那「話頭」，念到熟之又熟，行不知行，食不知食，寢不知寢，而率然至，此一話頭也忘時，便是眞空境界。由無思、無想直到無念的那一刹那，一線忽斷，千斤擔子放下了！解脫了！其初要像「心住一處」，進到「念念不住」，「不思前境」；最後一步是無思、無想、無念，所謂「無念、無相、無住」。此可見出禪宗之不取思想而只要大家去觀照。及

淨土宗則連此等話也不要，只念「南無阿彌陀佛」便得。但此等空思想，非吾人社會所能行。到宋朝，中國人便在這裏參入一「理」，不主張純粹觀照、純粹思想，而主純粹行爲，即道德之實踐。「無爲之爲」，即是「率性」，是最不自由之行爲，亦最自由之行爲。此非哲學家，也非佛，乃是聖人。

八

百多年來，世變急劇，黑格爾以後，亦少眞能接續研究他的學說之人。倘能接續研究下去，我相信與禪宗可能趨於一致。

孔子是早說及這個問題的，但說法又不同。所謂「不朽」，所謂「天人合一」；中庸所謂「天命之謂性」，乃儒家的說法。儒家認爲無自由即是自由，無自由殆所謂「命」，要我們知命、安命。他講的是純粹行爲。如行孝，不求名，不欲立名以得人之敬，是「無爲之爲」。孔子之道，是無爲之爲。孔子不講矛盾，他要人知命，「不知命，無以爲君子。」莊子則愛講是非、變動，孔子不講這個。孔子跳過一步，超越一步，於是宗教不得立，科學無由起。說人與人的關懷，父

子是對立的嗎？不是的，是因緣和合的。這關係之來由於緣，和合更求和合之道在「慈孝」。此路是大家可以共由的，根本不談對立、矛盾；只說和合、協調。這比禪宗進一步；比黑格爾又更進一步。孔子之道，平易近情，非艱深的，人人能懂能行。純粹觀照境界高，純粹思想取徑狹，純粹行爲則爲一人們所能懂，人人所可共由之道。

我本應先講孔子，再講禪宗，再講黑格爾。但是事實上純粹思想表面上艱深，實際疏淺；純粹觀照也並未徹底解決人生問題。所以不能不先講黑格爾，再講禪宗，然後講到孔子。以年代言，是倒過頭逆著說。這講法，我還未及加上一個名詞，或許稱之爲「比較辯證法」，或許也可將它另說成一種「新辯證法」，尚要留待未來繼續研究發揮。

（編者按：此篇爲民國四十年十月「新亞文化講座」之講演紀錄。錢先生生前編纂論叢，原即擬將此篇收入本册，而一時未能覓得原稿；以全書付梓有期，故未及編入。逮本册出版後，始從積年舊稿中重新發現。本擬由錢夫人誦讀，重加修訂，俟本册再版時補入。尋以「素書樓事件」驟作，未遑從事而亟謀遷居。已而先生旋歸道山，故此篇終未再經改訂。今仍秉先生遺志，將原錄增編入本册之中。遺稿中同時發現有先生之筆記二十紙，其內容並與此篇相關，當係先生抗戰時期讀黑格爾書之心得札

記。以其可與此篇互發，今亦略加整理，附錄此篇之後，用供讀者之參證。黑格爾思想之根本錯誤一節中所分條目數字，乃編者新增，其餘悉依其舊。）

〔附〕黑格爾辯證法大意

辯證法乃一種「矛盾的進展」，乃一種「內在的超越」。

因矛盾，故有鬬爭。

因超越，故有揚棄。（「奧伏赫變」）

而此種進展與超越，乃屬無限者。

辯證法若爲眞理，則必「思、有」合一，「思想」與「存在」合一，「思想」與「事實」之究竟合一。

無限進展之最後到達，則爲一種純粹思想之境界。

惟純粹思想乃爲純有。

純有是一種絕對的抽象，亦可說是一種具體的共相。
此乃一種純全的空虛，純是形式而無內容，故不安定。
此乃一種「否定的否定」，始得爲眞肯定。

由此轉落到馬克思，唯心的辯證變成唯物的辯證。
依然是一種矛盾與鬬爭，超越與揚棄。
其最後到達則爲無產階級專政。

由東方觀點來看西方思想：
世界不一定是無限向前，而是圓滿具足。
不必繼續超升，而是當下卽是。
非鬬爭，而是和協，天人合一。
非揚棄，而是神化。「所過者化，所存者神」。

就物言：
這是桌子。

這不是不是桌子。

桌子有限，不是桌子卽是無限。

有限卽在無限中，而調和合一。

這是一個調和合一之整全體。

如如不動。這是這。

就心言：

「知我」與「行我」。

知我是後一剎那之我。當下剎那之我不能眞知。

行我乃前一剎那之我。方逝剎那之我，可以返觀。

兩個剎那成兩個我。

須無限我之聯合貫通。

只是曾知，無我知。

現剎那之片段意識，將成爲無意識之原子。不可知之感覺，直是無物。

此刻之我，尚待下一刻之意識之批判。

因回憶、因批評而存在。

自己飛開自己，返觀已往，追憶過去，此乃一無窮之歷程。

然如是則步了落空。

須知反己就實，一念明覺，此即「能知」，而所知已包在內。

能知者始是我，「當下即是」之我、「圓滿具足」之我。

不必捨能知而認所知者爲我。

我不離我而始爲我，「所存者神，所過者化」。

當下剎那是「所存」。

方逝剎那是「所過」。

現前者是「天」，思前想後者是「人」。

如是則轉到東方辯證法。

莊子、中庸　　靜定的。

老子、易經　變動的。

禪宗　二者兼融的。

都在發揮此理

非純粹思想，而是純粹明覺。

感官之覺與心靈之覺。

孔子之所謂仁。

陽明之所謂良知。

中庸　自誠明，謂之天。自明誠，謂之人。誠卽明也，明卽誠也。誠無不明，明無不誠。

「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」

知 → 知所知。
　 → 不知所不知。

思以求知。　思包括不了知。　思不一定能知。

知以運思。　知可以包括有思。　不思先已知。

濠上之辯

「子非魚，焉知魚之樂？」　惠施　思以求知。

「我知之濠上。」　莊周　不思而知。

直接的知　明覺　天。

本此濠上之知，即足以證明能知之莊周之存在，並非以此知證成所知之魚之存在。

〔附〕 黑格爾思想之根本錯誤

讀黑格爾的小邏輯

(1)哲學的對象與宗教的對象誠然大體是相同的，兩者皆以眞理為對象。就眞理之最高義言，上帝即是眞理，且唯有上帝纔是眞理。

(2)我們現在的時代便流行一種成見，將情緒和思想截然分開，認為二者彼此對立。以為情緒，特別是宗教情緒，可以為思想所玷汚、所矯揉，甚至可以為思想所消滅。

按：西方人怕「思想」消滅了「宗教情緒」。黑格爾則想把哲學思想來重新扶起此宗教情緒，這便是西方哲學一條死路。孔子「仁」字，兼包有「思想」與「情緒」。但此情緒乃「人文情緒」，非宗教情緒。

(3)作這種分離的人，忘記了只有人纔能有宗教，禽獸也沒有宗教。

按：中國人卽無宗教。

(4)馬克思唯物史觀要沒有宗教，便走上了邪路。因其只有思想，沒有人文情緒。對於宗教的對象，對於眞理之全體，哲學須得指出從哲學自身出發，卽有能力加以把握。哲學知識乃屬於「純思」和「總念」的範圍，但同時亦屬於活潑的精神範圍，屬於原始創造的和自身生造的精神所形成的世界，亦卽屬於意識所形成的外在和內心的世界。簡言之，哲學的內容就是「實在」。

按：「實在」卽中國之所謂「誠」。

(5)「實在」與「經驗」諧和。

(6)「思想」與「經驗」一致。

(7)「理性」與「實在」調解。

(8)一個偶然的存在不配享受實在的美名。

實在與偶然的事物有別，與有限的存在也不同。

按：此處與中庸「致曲」衝突。致曲之「曲」，即「有限」存在也。

(9)理念（「絕對」或「上帝」）多少總是抽象的。

(10)直接性與間接性兩環節，表面上雖屬有區別，但兩者實際上不可缺一。而且有不可分離的聯繫。所以關於上帝以及其他一切超感官的實在的知識，本質上都包有對感官的感覺，或直覺之一種提高。此種超感官的知識，因此對於前階段的感覺，具有一種否定的態度。也可說包涵有間接性。因為所謂間接，乃是由一個起點而進展到第二點。所以第二點之到達，乃基於從一個與之正相反對的事物出發。

按：中國思想不然。如「仁」、「孝」，不必否定感官知識。

(11)但卻不能因此便謂上帝的知識並非獨立於經驗意識。其實關於上帝的知識之獨立性，本質上即由其否定感官經驗與超脫感官經驗而得到。

按：孟子曰：「君子勿性焉」，與此否定有相似，而非一。「性」是內在的，「上帝」是外在的。所以信「上帝」必否定物；信「性之善」卻不

必否定物。

西方以「上帝」與「物」（世界）對立，否定了上帝，即是唯物。中國以「人」與「獸」對立，否定了人，便會成唯獸主義。

⑿哲學乃基於思想之自由活動，自己創造自己的對象，自己給予自己的對象。

按：如此則成爲一思想遊戲。哲學必然將以「人文」爲對象，必然對人文福利負責任。

⒀邏輯學　爲研究理念「自在自爲」的科學。

⒁自然哲學　研究理念之「他在」或「外在」他的科學。

⒂精神哲學　研究理念由他在而回復到自在的科學。

按：宗教精神亦爲他在或外在者。

⒃在自然中所察見者，仍無非理念，不過理念之在「外在化」的形式中而已。

⒄在精神中所察見者，乃理念之自爲存在，而向理念之自在與自爲途中發展的過程。

⒅純粹理念即是思想的神抽象成分所形成的理念。

(19)需要一種特殊的能力和技巧，纔能回溯到純粹思想，把握住純粹思想，並活動於純粹思想之中。

按：人心有否此純粹思想乎？

禪宗似乎要追求一「純粹知見」或「純粹觀照」，即知見與觀照之抽象化。只有知見與觀照，而抽去其所知見與所觀照之具體內容，此乃知見與觀照之絕對自由，此乃一種由外在、他在而回復到自在。

此在禪宗稱之為「無住」、「無相」。故看見野鴨子而不許說看見野鴨子，只是一純粹的看見。

(20)精神的內容，上帝本身，只有在思想中，或認作思想時，方有其眞正存在。

(21)只有思想纔能達到至高無上的存在。上帝是精神，精神的內在核心乃是思想，並且只有精神方能認知精神。

(22)思想產生思想，而且唯有思想方能產生思想。

按：黑氏「上帝」、「精神」與「思想」三辭，其所指實一。

(23) 數學研究數和空間的抽象對象。數學上的抽象仍是感性的，僅是沒有存在的、抽象的感性對象而已。思想超過此感性的抽象對象而自由，不依掃除「外的」和「內的」感覺，排斥一切特殊興趣而傾和。

按：思想的普遍性是哲學。　邏輯。
意志的普遍性是上帝。　命運。　希望。
感覺的普遍性是科學。　數　形象。（幾何。）　寒暑表　人人感覺寒熱不同。
情感的普遍性是道德。　鐘錶時計　人人感覺時間長短不同。
趣味的普遍性是藝術。　幾何　人人感覺空間不同。

(24) 語言只能表同的意謂，我不能說出我僅僅意謂着的，凡不可言說的如情緒感覺之類，決非最優良、最眞實之物，而乃是最無意義、最不眞實之物。

按：黑氏此說可謂顚倒荒謬之極。應正反言之語言纔是最無意義、最不眞實之物，以其抽

象而共同故。

情緒感覺始是最眞實最有價値者。

「得意忘言」，中國思想之最高價値在此。

「共相」只是聯貫「別相」者。「別相」始是眞實存在。

「普遍」只是「個別」中之普遍，無個別不能有普遍。

(25)「我」是一個完全抽象的共相之存在，一個抽象的、自由的主體。「我」乃是指爲主體的思想而言。

按：黑氏僅知有思想，不知有行爲。何也？

「思想、存在和行爲」，暇擬爲此題。

唯物主義者云：「存在先於意識」，亦忘卻了行爲。

凡存在無不有行爲。　唯行爲乃唯一之存在。

生命是行爲。　物質也是行爲。

思想僅行爲中之一機構、一部門。

行爲包有思想。　思想亦已是行爲。

忘卻行爲而僅言思想，此種思想實際將失卻存在。

(26)基督說過，先去尋求天國，別的事物亦會加給你。只有到達了自在自爲的存在時，纔可到達特殊的目的。自然所表現給我們的，乃是個別形態和個別現象之無限多的複合體，我們有在此複多中尋求統一之必要。

按：問題是在統一之於「自然」呢？還是統一之於「人」？

(27)固定的、長住的自身確定的統攝特殊的普遍原則。

(28)宗教指引吾人到達一囊括一切、爲一切所出的共相或絕對，此絕對非感官所能察見，而只爲心靈和思想所能理會。

(29)謝林云：「自然乃一冥頑化的理智。」

按：如是則先有了理智，纔始有自然了。

(30)任何事物莫不有一長住的、內在的性質，和一外在的存在。萬物生死與滅，其本性、其共相，即其類，長住不變，而類不僅可認作各物之共同點。

(31)思想爲一切自然與精神事物之眞實共相。

(32)思想統攝一切，而爲這一切之基礎。

按：以思想來融攝客觀與主觀，到後只存一理性。以情感來融攝客觀與主觀，到後還能產生行爲。

(33)「我」表示了一個徹頭徹尾的共相，凡在我意識中的，即是爲我而有的。自我是接受任何事物或一切事物的空曠的收容器。一切皆爲自我而存在，一切皆蘊藏在自我中。

按：重「智」決脫離不了「我見」，惟重「仁」始能「化我」。

(34)邏輯學是以純思想或純思想型式爲研究對象。

(35)故邏輯學中所說的「精神」，是純粹自在的精神，亦即自由的精神。自由乃在他物中發現了自己之存在，自己依賴自己，自己決定自己的意思。

按：於他物中發現自己者，乃情非智。情之實，在承認外在。若黑氏所云智之實，卻在揚棄外在了。

(36)思想與衝動不同，一切衝動行爲中，我乃自一他物、自一外在於我之事物開始。

按：儘可由外物開始，而不失其爲主動者，如「見父自然知孝」是。西方人不識性，故陷此偏見。其所謂「衝動」，即我所謂「情感」也。

(37)只當沒有外在於我、與我不相干之他物時，方能說自由。只爲他的衝動所決定的自然人，並未能自由自主。

按：世界寧有「沒有外在於我之他物」之存在者？黑格爾以思想融攝外在，可謂用思甚苦，而所得甚微矣。

(38)惟有上帝纔是總念與實在之眞實符合。舉凡一切有限事物，皆本身具有一種不眞實性。凡物莫不有其總念，有其存在，而存在總不能與總念相符合。因此有限事物皆必不免毀滅，而總念與

存在間之不符合，遂由此表露。個別的動物以類爲其總念，由於個別動物之死亡或毀滅，而類便從其個別性裏解脫出來。

按：此「天地不仁，以萬物爲芻狗」也。「類」的觀念，還是建立在「個別」上。若個別全毀滅、全死亡了，那裏仍還有類之存在？此一狗死了，其他狗存在，故有狗之類。一切狗全死了，那裏還有狗類？「狗類更從狗裏解脫出來」，眞屬荒唐之言。

(39)一個偉大的精神創造偉大之經驗，能夠於紛然雜陳的現象中洞見事物樞機。理念是現在的，也是實在的，並非遠在天外，隱在物後之物。偉大的精神，譬如哥德的精神，靜觀自然，透視歷史，能創造偉大的經驗，能洞見到理性法則，而發抒出來。

按：此一節甚是。就經驗而論經驗，亦未允貼。

(40)在純思活動裏，人最爲自由。純粹思想之本身無限制。

(41)精神不只是直接的、素樸的，其本質上包含有曲折的、發展的階段。

(42)兒童生活裏的諧和，乃自然所賜予。我們所須回復的諧和，應是精神的修養與努力之收穫。

(43)裸體是人樸素而根本的特性。在其認裸體爲可羞的心理裏，已離開其自然的肉體的生活。

(44)古希臘哲學家，大都自覺他們是人，完全生活於活潑具體的、感官的直觀世界中。

(45)除了上天下地之外，別無其他假定。在這種有眞實內容的環境中，思想是自由的，純粹自在不受一切材料之限制。

按：黑氏誠能明白此層，則中國古代思想之自由，必可爲黑氏所瞭解矣。

(46)這種純粹自在的思想，即是翺翔於海濶天空的自由思想。在我們之上，在我們之下，空無一物，我們孤寂地獨自在那兒沉思冥想。

按：黑氏這幾句話又錯了。他只知有思想，不知有人生，故遂認思想爲眞理，而不認人生爲眞理。一若爲要思想而有人生，非爲有人生而始思想者。

①思想。②眞理。③人生。

眞理不該超越人生之外。離卻人生便無眞生。

惟此人生非個別人生，而屬普遍人生。　普遍人生中卽包有個別，個別人生中表現出普遍。

中國自由精神之表現，在大學愼獨與中庸立誠。

「獨」是獨一無二，是絕對。絕對則無否定，無限制。此爲最高自由，最眞的自在。

相對，卽相反相成。相成者由彼始有我，我爲彼所限制；由彼而成立，卽爲彼所限制。

自存不依，影必隨形，影卽無特操，獨立不倚。

子由父始有，爲父所限，限於爲子。

孝是絕對自由而自在者，因其發於至誠。

忘其爲父與子而始有孝。

忘其爲男與女而始有愛。

窮理盡性以至於命。

至誠之體，是無爲。無所爲而爲，故爲絕對眞理。

自殺有「有爲之自殺」與「無爲之自殺」。

殺身成仁，捨生取義，是無爲之自殺。

死有「自由之死」與「不自由之死」。

無生無我之死，爲一種「自由之死」。貪生惜我之死，爲一種「不自由之死」。

無生卽無死，生亦自由，死亦自由。

善吾生卽所以善吾死。

只見其爲成仁與取義，不見其爲殺身與捨生。

「誠」是人生，「明」是思想與眞理。

由「人生」中始有「眞理」與「思想」之存在。

莊子之「獨」，是形式的，卽是藝術的。

孟子之「性」，是有內容的，卽是道德的。

藝術的，不一定是道德的。

道德的，決然是藝術的。

西方哲學只能說是藝術的玄思，而非道德的玄思。

自由應有「外在自由」與「內在自由」之別。

必先有了內在自由，始可追求外在自由。

若內在不自由，而徑求其外在自由，最爲危險，亦屬徒然。

外在者是「必然」，內在者是「自由」。

外在無自由，內在無必然。

若誤認自由外在，必然內在，更荒謬，更危險。世俗自殺皆此之由。

(47)心靈如何表現其自身於世界中的問題，卽宇宙論所討論人的自由和惡之起源問題。

(48)內在的必然性卽是自由。

(49)自由的眞義在於沒有絕對的外物與我對立，而依賴一種內容，此內容卽是自我。

(50)康德四矛盾之二：

第三矛盾涉及自由與必然的對立：

須認世界一切事物皆受因果律支配呢？抑可以假定在世界中有自由之存在？換言之，有行爲的絕對起點？

第四矛盾：

究竟此世界之總體有一原因呢？抑沒有？

按：中國觀念惟天爲最自由者，以其無所爲而爲。人有欲，則必爲因果律所限。荀子、韓非即把捉此弱點。

(51)心靈乃主動的，則必表現於自身以外。

(52)心靈非一無過程的存在。

(53)必須從心靈之具體實在性與健動性去考察，並必須認識心靈之外在表現乃其內在力量所決定。

(54)理性所尋求的無限原則，即蘊藏在此世界之中。

(55)從一個對象抽出了關於它的一切意識成分、一切情感態度，以及一切的確切思想，便得物自身的概念。這很易見出這樣所剩餘的只是一個極端抽象、完全空虛的東西。

按：西方觀念常在追求純粹的物自身。佛家與莊、老常在追求純粹的眞我。其向內、向外雖異，其所希求之方式則一。皆以「變」爲幻，而以「常」爲眞。

能冥滅此見而不陷入常識中者，始見儒家之所謂「誠體」與「獨體」。

眞理與現象並非一眞一假，眞理卽在現象中。

(56)上帝須得憑藉思想去規定。

(57)上帝乃一單純的抽象物。對於上帝的定義，只剩下一絕對抽象的名詞「有」或「在」。

(58)心靈的提升，其意義在於表示此世界雖有存在，但其存在只是一假相，非眞實存在，非絕對眞理。要表示絕對，眞理只在超出現象之外的上帝身邊，只有上帝纔是眞實的存在。

(59)心靈的超升，固是一種過渡和憑藉的歷程，同時也是過渡與憑藉之揚棄。

(60)只有藉否定世界之存在，認世界爲空無，心靈的提升纔有憑藉。於是那憑藉的事物消逝了。因此卽在憑藉過程中，便揚棄了憑藉。

按：黑格爾謂康德哲學仍保留二元色彩，其實彼之憑藉物質而揚棄物質，豈非同樣有二元色彩乎？

(61)拉朗德說：「我曾用望遠鏡周遍搜尋整個天宇，但沒有尋到上帝。」

(62) 黑氏云：「在這種自然科學的範圍裏，所得只是外界有限事物之無確定性的聚集。換言之，物質而已。」

(63) 當我們心目中所想到的是上帝的人格時，則我們所說的乃是指純人格，本身具有普遍性的人格而言。

(64) 像這樣的純人格，即是一思想；且只有屬於思想範圍之內。

(65) 純直觀亦只是完全與純思想爲同一之物。

按：禪宗乃純直觀。宗心目中之「佛」亦一純人格。佛與上帝皆有豐富之內容，禪宗心中之佛乃無內容者。

語言文字由經驗來代表經驗，得意忘言乃由「經驗揚棄語言文字」。

抽象推理，一種純思辨的哲學，乃由「語言文字揚棄了經驗」。

西方觀念中若揚棄了上帝，全部哲學便失其中心存在之意義。非極端之懷疑論，即極端之唯物論。

有純人格亦可有純生命。純人格與純生命即是佛家之「無我」與「無生」。

世界可有純世界，存在可有純存在：，此卽佛家之「淨土」與「涅槃」。

(66)理念惟有憑藉存在，存在惟有憑藉眞理念，方爲眞理。

按：此與朱子「理氣」之論極爲近似。

(67)每一感官印象，甚至每一心靈活動都潛伏地包涵一原則。這原則如加以純化、加以發揮，都可提伸到宗教領域。但有宗教潛能是一事，具有宗教信仰又是一事。未經發揮的宗教，只是宗教的潛能或可能而已。

按：此與孟子性善論宗旨亦極似。

(68)只有當我們識透了直接性不是獨立不倚的，而是須憑藉他物的，纔足以揭破其有限性與虛幻性。

按：陽明之學，其流弊有「僞良知」，卽爲此故。

(69)辯證法乃一種矛盾的進展，乃一種內在的超越。

(70)人之有死非由外在環境，因生命本身卽具有死亡種子。凡有限之物，卽自相矛盾。由於自相矛盾，而自己揚棄了自己。

(71)有限事物本以他物爲其自身，由於內在之矛盾，便被迫而超出當下之存在，因而過渡到其反面。

按：此與莊子論物我生死頗相似。

(72)一事一物到了極端，常會轉向到他的反面。

按：此說近老子。

(73)上帝既是眞理，我們要認識他的眞面目、要認識他是絕對精神，只有賴於我們同時承認他所創造的世界自然與有限心靈。當他們與他（上帝）分離時，皆是不眞實的。

按：「盡心知性，盡性知天」，與此相似。

(74)從有論的範圍去解釋「總念」，固然要發揮「有」的全部性質，同時也要揚棄「有」的直接性或「有」的原來形式。

按：此即純粹思想之內容，故黑氏又謂純有即純思，又是不確定的、單純的直接性，此乃邏輯學之開端。

按：此即禪宗之所謂「見性」。

(75)純有若不復是抽象的，而是包含間接性在內的有，亦是純思或純直觀。

按：純思與純直觀合一即華嚴「一多」相涵之境界。

(76)無決定性的思想乃是一種直接性，而不是間接的無決定性。不是一切決定性之揚棄，而是無決定性之直接性、先於一切決定性之直接性、最原始的無決定性。

(77)最抽象的是最貧乏的。

(78)推翻前一系統，只是指的超越此系統的限制，而使之降爲較更完備系統中之一成分。故哲學史的主要內容並不是涉及過去，而乃是涉及永恆及純屬現在的材料。

(79)人類不知若干千年纔進而達到認識思想之純粹性，並在純思裏把拉住眞正的客觀對象。

(80)純有乃一絕對的抽象，因此只是一絕對的否定。此種否定就直接性而言即是無。

(81)因此推演出絕對的第二界說：絕對卽是無。此不啻說物自身無決定性，乃純全是形式而無內容的。

(82)上帝仍然只是同樣之否定。佛教徒認萬事萬物之普遍原則之究極目的之最後歸宿爲「無」，亦是同樣的抽象體。

(83)「有」與「無」只是空虛的抽象。當我們說「有」時，此所謂「有」，只是空虛的「無」。「無」亦只是空虛的「有」。「有」中有「無」，「無」中有「有」。而在「無」中能保持其自身之「有」，卽是變易。故當我們說「有」時，此所謂「有」，亦只能指變易。

(84)在變易之統一中，不可抹煞了「有」、「無」之區別。沒有了區別，我們將又回復到抽象的有。「變」是只是「有」的眞理之明白的發揮。

按：此論有、無、變易，極近老、莊。

(85)「有」過渡到「無」，「無」過渡到「有」，爲變易的原則。與此原理正相反者爲泛神論之物質永恒的原則。古代哲學家曾見到此簡單的道理，卽無物來自無物、有物產生有物的原則。事實上將會取消了變易。

按：此則郭象所主。

(86)「質」純全是一有限的範疇。故質在自然界中有其適當地位，在精神界中無何地位。如原素養氣、淡氣等，都被認作存在的質。但在精神領域裏，則質只占次要地位。

(87)在心靈中，「質」之本身亦有較顯著的表現。惟當心靈陷於不自由及病態時，如當感情暴發到瘋狂時，他的意識爲猜忌、恐懼種種情感所浸透。如是可以說，他的意識可以描寫爲質了。

按：此節論「質」字極好。宋儒「氣質之性」及「性」、「質」二字之區別，可以采此義。

(88)一切決定皆是否定。（斯賓諾莎。）

(89)純粹的「有」，乃是純全的空虛，而同時又是不安定的。

(90)肉體爲靈魂的實在，法律爲自由的實在，世界爲神聖理念的實在。

按：何不云「於肉體中見靈魂，於法律中得自由，於世界內見神聖與理念」之爲得乎？

(91)一個人如欲成爲眞正的人，他必須是一限有。爲達到此目的，他必須限制他自己。凡屬厭惡有

限的人，決不能到達實在，而只是沉溺於抽象中，消沉暗淡以終其身。

(92)勿滯留在無窮進展的壞的無限中。我們必須放棄這種無窮地向前進展之思考。如空間無限與時間無限。

(93)我們先立一限度，於是又超出此限度，如是遞進可至無窮；而我們則從未離掉此有限的範圍。此譬如從逃遁中求解脫，逃遁中實仍受所欲逃之限制。

(94)哲學所欲從事者，永遠爲具體的，並且是絕對現在的。

(95)無限永恒地從自身發出，亦永恒地不從自身發出。

(96)我們當說無限是非有限。有限本身即是一否定，「非有限」便是否定之否定，同時即是眞正的肯定。

按：黑氏此義殊精，即莊生「因是已」之旨。

(97)「有限」非與「無限」爲對立之二元。若有限與無限對立，此無限即非眞正之無限，卻仍只是一有限。二者便皆認作爲有同等永久性和獨立性的尊嚴了。

(98)有限並無獨立自在與絕對存在之地位，而只是一暫時過渡之物而已。

按：莊、老「道」字含義卽是一無限，而不與有限爲對立。有限卽在無限中，無限卽在有限中。

(99)理想性並不是在實在性之外或旁的某種東西。理想性之本質，乃顯然地卽在於爲實在性之眞理。

按：理在事中，不在事外。

(100)若將實在性之潛伏性能加以顯明發揮，便可證明實在性本身卽是理想性。

按：此說極是。

(101)惟有當理想性是某物的理想性時，此種理想性方有內容與意義。

「奧伏赫變」（Aufheben，揚棄。）有兩種涵義：㈠取消或捨棄。㈡持續或保存。

(102)慣於僅在量的決定裏尋求事物之一切區別與一切性質的辦法，乃是一個最有害的成見。

(103) 數是思想，不屬於直觀。

(104) 本質乃是一個反映的有，一個反映他物之有，亦可說是一個映現在他物中之有。

(105) 如認爲「同」異於「異」，則事實上只能有「異」，因而無法證明由同到異的進展。

(106) 自身反映，亦卽反映對方。反映對方，亦卽反映自身。

(107) 康德哲學之所謂「物自身」，乃是被認爲抽象的自身反映，而不反映他物。所以「物自身」乃係排除相對的物之一切關係所堅執着的空的基礎而已。

(108) 一切事物最初都在自身或潛在的，但此並非它們之終極。一如種子乃植物自身，植物乃種子之自身發展。故凡物莫不超出其單純的自身，超出其抽象的自身反映，進而發展爲反映他物，於是此物遂具有了特質。

(109) 本質並不在現象之後，或現象之外。卽因爲存在的或映現的是本質，所以存在卽是現象。

(110) 認識現象，卽認識了本質。因本質並不在現象之後或外，而乃將世界降低到僅僅的現象地位而表現在本質。

(111) 一切存在事物都在相互關係中，而此種相互關係，卽每一存在之眞實性質。

(112)因此每一存在非是抽象孤立的，而是他在的。惟因其他在與他物相關，所以是自在或自我相關。相互關係即是自我相關與他物相關之統一。

(113)哲學討論裏所謂「不眞」，並不指「不眞」的沒有存在。一個壞政府、一個病體，或許老存在着，但此等皆屬「不眞」。因它們的「總念」(名)和「實在」(實)彼此不相符。

按：此卽孔子「正名」、孟子所謂「君子不性焉」之義。

(114)力都是受制約的，都需其自身以外的別種東西維持其存在。磁非鐵，則不見磁之力。

(115)力需要外在的推動，如是遞推，卻得不到運動之絕對開始。

(116)力之內容乃被給與的、被決定的。力不像目的，因沒有內容的自決力。

(117)力之本質上乃互相倚依的。如認力爲原始自倚，卽與力之概念與定義相矛盾。

(118)凡現象所表現者卽在本質之內，凡屬本質內者亦無不表現於外。

(119)凡只是在內者，亦卽是在外。凡只是在外者，亦只是在內。

(120)惟有當其人有了外在的表現，卽表現在他的行爲裏，他纔算有了內心生活。

(121)若僅有動機意向，而行爲不與相符，則彼之內外同樣是空虛不實。

(122)行爲（外）形成人格（內）。從行爲的果實裏去認識人。（福音書。）

(123)人爲其一串行爲所構成。

(124)邏輯的目的，雖在求純思的或總念式的知識，但不能因此便自眞理開始。若一開始便把眞理陳述出來，也不過僅是空洞的肯定而已。建築在思想上的眞理須由思想予以證明。

按：儒家則建築眞理於人事上，即以人事予以證明。

(125)上帝無中生有，創造了世界。

(126)世界和有限的事物，乃從神聖思想和神聖意志的圓滿性裏產出。

(127)思、有合一，思想與存在合一。

(128)精神提高到神性時，一方面超出（否定）了世間的偶然事物；一方面超出（否定）了自身的主觀性。

(129)主體從其單純自爲的內在性，向前走出來，要與那在外的、與他對立的客觀性發生交涉。這樣就形成了由單純的主觀目的，到達那向外把捉的、目的性的活動之進展。

(130)較深意義的眞理，乃在於客觀性與總念之合一。當我們說一個眞的國家或一件眞的藝術品時，

都是指較深意義的眞理而言。這些對象是眞的，如果他們是他們所應是那樣，亦即他們的實在性符合他們的總念。照這樣說，所謂不眞的，就是不好的。

按：如此則惡人不得爲人，醜女不得爲女，弱男不得爲男。意見殺人，如是如是。黑格爾思想其實是柏拉圖思想之一倒轉而已。

(131)事物之所以是事物，僅由於內在於事物之神聖的思想。

按：西方思想似乎認不信耶穌的人即不得爲人，宗教殘殺由此而起。

(132)辯證邏輯指出：凡僅是主觀的主觀性，僅是有限的有限性，僅是無限的無限性，以及類似的觀念，皆非眞理，且陷於自相矛盾，而須過渡到他們的對方。

(133)無限統攝了有限；思統攝了有；主觀性統攝了客觀性。

(134)任何事物孤立觀之，便顯得狹隘而無意義；其取得意義與價值，即由於它之隸屬於全體。

(135)任何東西除非牠是一個能維持其自身於變化中的主體或自我，絕不能認作實體。（開爾德著黑格爾書中語。）

(136)必是牠的變遷爲牠自己的性質所決定，而且是牠的性質之必然表現。

(137)若謂有許多不同的實體，則除了此實體間相互的動作與反動外，並無獨立的性質，顯是一種矛盾。

(138)照此說法，則支配這些實體的必然定律，將必是唯一的眞正實體。而其實眞正的實體在此種相互關係中，並非對立的事物之外表關連，而乃是表現其自身、維持其自身於二元中的合一體。

(139)眞正的實體不可於孤立的兩個不同東西中求之，但須於使此兩不同之事物能分能合的原則中求之。

(140)因此凡爲他物所決定的事物，終必解釋作自己決定。但此處所謂「自己」也許不是我們最初所當作的實體，而此種實體其實乃是某種較高存在之一成分或階段。黑格爾謂：「必然的眞理乃是自由」一語之意義即指此。

(141)只有被他物所決定之物，纔會被必然律所支配。若果其物無有其不被他物所決定之必然的自身的生命或活動，此物之本身即無有眞實性，而僅是別的自己決定而不爲他物所決定之存在之一方面或一階段。

(142)故謂惟有能維持其自身，並實現其自身於不同的分化與綜合的歷程中之物，纔可以眞正認作實在。故黑格爾云：「沒有不被決定、不是相對而能眞正存在之事物。沒有不在變化轉動歷程中之物。」

(143)(一)邏輯第一階段：無有不是自己決定，不是自身相關。換言之，無有不能維持其自身於萬變的我體而能眞正存在之物。

(二)邏輯第二階段：理智與自我意識之自身合一。

(144)所謂對象（凡一切有存在者皆可謂之對象。）乃與主體相反而又相關，乃主體藉以自覺其自身之物。

(145)對象或客體乃主體生活一形式，因客體多少具有主體之理想性。

(146)所謂自決原則，乃一自身表現於其一切決定中之原則。

(147)後天是正在演化中的先天。

(148)宇宙的性質最初雖是藏匿的、封鎖的，但沒有力量可以永久抵住理智的勇敢努力，最後必須打開大門，顯示出一切秘奧和寶藏於精神之前，一任精神之自由享受。（黑格爾）

(149)自然之變化無常，由科學發現出僅是必然之假面具或喬裝。而此種自然之必然性，亦被哲學偵查出其原係自由之假面具與喬裝。

人同世界分離，即等於同他自己分離。當他封鎖在他自己的靈魂裏，則他所發現的只是一虛妄。

⒇美好的果實從果樹落下，她不能給我們以果實所賴以存在的眞正生命。她不能給我們以開花結實的果樹。她不能給我們以果樹所吸收養料的泥土與肥料。她不能給我們以使得這些果實特別鮮美可口的氣候和雨水。她不能給與我們使此花木春生、夏長、秋收、冬藏的四時變化。

按：黑氏此喻可論人類歷史文化之演進之全部進程之起落與衰。

(151)精神生活與自然生活不同，不是力量之直接發洩與向外發洩。此種發展到達極點便致死亡。死亡即其限度與終結。

(152)精神生活乃是不斷地死亡。精神生活之每一進步皆從打倒直接的和自然的自我，打倒與非我正相反對的自我得來。

(153)惟有這種自然的自我死亡，然後較高的與非我合一的自我始得發展。

(154)因此精神生活沒有絕對的死亡。

(155)除非經過某種死亡，精神不能生存，故精神乃不會死亡的。

(156)精神能使好像最足以限制他的東西成爲他的一部分，故精神不會有絕對的限制。

(157)在精神世界中，絕不會發現絕對的限制與外來的必然，可以將他的精神生活擊成粉碎。

(158)眞正的文化，必自堅決的塗寫中產生出來。

按：塗寫如何能產生文化？黑格爾的思想則誠從塗寫中產生，即其他西方哲學家亦大體然也。

上 黑格爾思想之簡化

凡有限者不自由不自在。

無限始自由始自在。

是桌子。有限。有限本身卽不自由不自在，故有限本身乃一否定。

不是桌子。無限。

不是桌子是什麼？

是茶杯，仍是有限。

是房屋，仍是有限。

是木頭，仍是有限。因其有肯定。

不是桌子，始是無限。故無限是否定了否定。

桌子。否定。

不是桌子。否定了否定。

「否定之否定」卽是純粹思想，因其無內容，而非虛無。此卽是純精神的，此卽「無限非有限」之眞義。

而無限卽在有限中見，此卽「內在超越」。

「不是桌子」無限。在桌子有限上見。

滅去有限而尋無限，則無限爲外在超越。「外在超越」卽非無限。

下　黑格爾思想之總批評

理想　自由　抽象　合一　自由永遠在鬭爭中。
實踐　鬭爭　具體　矛盾　合一永遠在矛盾中。

(甲)由鬭爭求自由
由矛盾求合一

(乙)鬭爭卽自由之開展
矛盾卽合一之開展
人生永遠在矛盾鬭爭中。
意識決定存在。

(乙)凡合理始存在。　合理是自由與合一。

(甲)凡存在皆合理。　存在是矛盾與鬭爭。

馬克思只采(甲)第一公式，不采(乙)第二公式。

馬克思只采黑格爾思想之下半截，而略去黑格爾思想之上半截。

是馬克思思想之進步；然同樣非了義，同樣乃不了義。

禪宗即黑格爾思想之簡化。　否定之否定。

神秀　身如菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。

　否定。

慧能　菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃？

　否定之否定。掃盡文字言說相，直指本心。

禪宗有了黑格爾思想之上半截，而避免黑格爾思想之下半截。

何以一千年前之禪宗能早把一百年前之黑格爾辯證法簡化了？

佛學思想之演變本身卽是一部康德到黑格爾思想之演變。

婆羅門　梵天　自在天

相當於西方中古之「上帝」。

佛教　小乘　因緣和合　無自性（假）

大乘　般若空無（空）

涅槃妙有

否定之否定（中）

假　空　中

大智度論：因緣生法，是名空相，亦名假名，亦說中道。

涅槃經：斷取着不斷我見。我見者，卽佛性也。

大乘　歷刼成佛。

竺道生　頓悟成佛。

慧能　即心成佛，即身成佛。

小乘三法印：諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。

差別認識，乃現象界之妄見。

否定一切，到達不可思議之實在，全超越於差別認識之上。

實非不可認識，乃一種「眞如不動」的認識。

一切法皆是佛法。

說法者無法可說，是名說法。

如來說：「諸心皆爲非心，是名爲心。所以者何？須菩提過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」

婆羅門教　梵天　自在天

佛教　緣起論

空（般若）　離因緣則一切現象悉空

眞空　因緣所生法我說卽爲空　諸法無我

無常　破壞

緣何而名爲世間？

比丘　以須破壞故，而名爲世間。

然以因緣法不空

法性常住

法性自爾

梵我。。　常我

妙有　有（涅槃）

不思善，不思惡，正與磨時，那個是明上座本來面目？

自性眞空　莫聞吾說空，便卽着空。

自性能合萬法爲大。

萬法在諸人性中，不取不捨，亦不染着，心如虛空，名之爲大。

心量廣大遍周法界。一切卽一，一卽一切。去來自由，心體無滯，卽是般若。

以智慧觀照於一切法，不取不捨，卽是見性成佛道。

若起眞正般若觀照，一刹那間妄念俱滅。若識自性，一悟卽至佛地。

何名無念？若見一切法，心不染着，是爲無念。用卽遍一切處，亦不着一切處。

悟無念法者，萬法盡通。悟無念法者見佛境界，悟無念法者至佛地位。

離念　不離自性

「定」卽「慧」體，「慧」是「定」用。

卽慧之時定在慧，卽定之時慧在定。

心不住法，道卽通流。心若住法，名爲自得。

我此法門從上以來，先立無念爲宗，無相爲體，無住爲本。

無相者，於相而離相。

無念者，於念而離念。

無住者，人之本性。

念念之中，不思前境。若前念、今念、後念、念念相續不斷，名爲繫縛。於諸法上念念不住，卽無縛也。此是以無住爲本。外離一切相，名爲無相，能離於相，則法體淸淨。此是以無相爲體。於諸境上心不染着曰無念。於自念上常離諸境，不於境上生心。若只爲物，不思念，盡除卻。一念絕卽死，別處受生，是爲大錯。

眞如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境。而眞性常自在，故經云：能善分別諸法相於第一

義而不動。

自性不動。

外離相爲禪，內不亂爲定。外若着相，內心卽亂。外若離相，心卽不亂。本性自淨，只爲見境思境卽亂。若見諸境心不亂者，是眞定也。

於念念中自見本性。

不可沉空守寂。

莫思向前，已過不可得。常思於後，念念圓明，自見本性。

問「卽心卽佛」。曰：「前念不生卽心，後念不滅卽佛；成一切相卽心，離一切相卽佛。卽心名慧，卽佛乃定。」

世人外迷着相，內迷着空。若能於相離相，於空離空，卽是內外不迷。若悟此法，一念心開，是

爲開佛知見。

一切不染，離諸法相，一無所得，名最上乘。

刹那無有生相，刹那無有滅相，更無生滅可滅，是則寂滅。現前當現前時，亦無現前之量，乃爲常樂。此樂無有受者，亦無不受者，是爲涅槃眞樂。

無一法可得，方能建立萬法。

於一切處而不住相。

懷海侍馬祖，行次見一羣野鴨飛過。祖曰：「是什麼？」師曰：「野鴨子。」祖曰：「甚處去也？」師曰：「飛過去也。」祖遂回頭將師鼻一搊，負痛失聲。祖曰：「又道飛過去也。」師於言下有省。

《錢賓四先生全集》甲編書目

①國學概論
②四書釋義、論語文解
③論語新解
④孔子與論語、孔子傳
⑤先秦諸子繫年
⑥墨子、惠施公孫龍、莊子纂箋
⑦莊老通辨
⑧兩漢經學今古文平議
⑨宋明理學概述
⑩宋代理學三書隨劄、陽明學述要
⑪朱子新學案(一)
⑫朱子新學案(二)
⑬朱子新學案(三)
⑭朱子新學案(四)
⑮朱子新學案(五)
朱子學提綱(存目,不佔册。)
⑯中國近三百年學術史(一)
⑰中國近三百年學術史(二)
⑱中國學術思想史論叢(一)
⑲中國學術思想史論叢(二)
⑳中國學術思想史論叢(三)
㉑中國學術思想史論叢(四)
㉒中國學術思想史論叢(五)
㉓中國學術思想史論叢(六)
㉔中國思想史、中國思想通俗講話、學籥
㉕中國學術通義、現代中國學術論衡



